Ignace Lepp

Filosofía cristiana de la existencia

EDICIONES CARLOS LOHLÉ

La existencia no es objeto de definición: es una tarea, un proyecto existencial, es el modo peculiar del ser hombre que, en su angustia, tiende a trascenderse.

Para abordarla, su modo cognoscitivo adecuado ha de ser una fenomenología que recurra a la introspección, a la psicología, incluso al psicoanálisis y a la mística. Su ámbito: *toda* experiencia existencial sin restricciones a priori, como las que opera Sartre en su vivisección arbitraria de la existencia.

Por eso *Ignace Lepp* afirma sin más, la realidad de una filosofía cristiana de la *existencia,* dado que incluye la fe en un Dios revelado en la historia, como una de las experiencias existenciales más profundas. Así, a la larga, deberá desaparecer esa separación entre filosofía y teología.

Con vigoroso trazo y apretada síntesis, *Lepp* examina la génesis de este tipo de filosofía cultivada antaño por los genios que fueron Agustín, Buenaventura y Pascal, que perdura hoy en filósofos como Marcel, Mounier, Jaspers, discípulos todos del genial danés Sören Kierkegaard.

•

DE NUESTRO CATÁLOGO

Ignace Lepp
TEILHARD DE CHARDIN

•

LA EXISTENCIA AUTÉNTICA

•

Sigue en la otra solapa

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
CASILLA DE CORREO 3097 - BUENOS AIRES

LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EXISTENCIA

IGNACE LEPP

LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EXISTENCIA

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
BUENOS AIRES

Versión directa del original francés:
LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DE L'EXISTENCE
por Alicia B. Gómez

Única edición debidamente autorizada por Éditions Montaigne, París (Francia), y protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. Todos los derechos reservados.
© Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963.

PRÓLOGO

CONTRARIAMENTE *a lo que profetizaban los espíritus sombríos, el existencialismo sigue estando a la orden del día y, con la elección de Maurice Merleau-Ponty para la cátedra de filosofía del* Colegio de Francia, *hasta parece haber alcanzado su consagración universitaria. Las obras de J. P. Sartre continúan vendiéndose, continúan afluyendo turistas extranjeros y de provincias a las "cuevas existencialistas" de Saint-Germain-des-Prés; pero por sobre todo, las cuestiones sobre las que los escritores existencialistas han atraído la atención del público culto, siguen apasionando a éste. Creemos pues no estar retrasados al promover aquí la de la posibilidad de un "existencialismo cristiano".*

En una obra o una conferencia sobre existencialismo se menciona generalmente, entre dos homenajes a J. P. Sartre, el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, quien desde hace varios años protesta enérgicamente contra el honor que se le hace y declina el calificativo de existencialista. El Papa Pío XII, en su encíclica Humani Generis, *pone en guardia a los fieles contra las doctrinas perversas y ateas del existencialismo, negador de Dios y de la moral. Y muchos extraen inmediatamente la conclusión de que la condenación pontifical se extiende a toda filosofía, así sea cristiana, que llamen o que se llame existencialista. ¿Pero entonces el filósofo cristiano del siglo* XX *no tendría ya el derecho de actuar como un san Agustín o un Pascal y de analizar las condiciones concretas de la existencia humana? ¿Quedaría vedado, de ahora en adelante, encarar la libertad, la angustia, el devenir, la elección, el compromiso, la soledad, el amor y la amistad, como realidades concretas? ¿Existe la obligación, para el filósofo cristiano, de limitarse a explorar su solo contenido lógico?*

Basta plantear así el problema para comprender su absurdidad. No es una palabra —"existencialismo"—, ni un método —la fenomenología—, lo que ha condenado el Papa. El lector verá en el curso del presente ensayo, que algunos de entre los más grandes pensadores cristianos de la antigüedad, la edad media y los tiempos

modernos conocieron la problemática existencial y se sirvieron aproximadamente del mismo método de investigación que los existencialistas modernos.

No por oportunismo, sin embargo, preferimos hablar, no tanto de existencialismo, como de filosofía de la existencia. El sufijo "ismo" evoca, en efecto, la idea de un sistema cerrado, de una escuela con posiciones doctrinales netamente establecidas, en tanto que la filosofía cristiana de la existencia, profesada por pensadores muy diferentes e independientes unos de otros, desborda todos los cuadros limitativos. El lector verá que la tradición existencial del pensamiento cristiano remonta por lo menos tan lejos como la tradición racional. Pero hemos creído que era nuestro deber analizar también de cerca el contenido de palabras como "existencia" y "existencialismo" y exponer los principales temas que preocupan a los filósofos de la existencia, dado que la ignorancia acerca de lo que se trata constituye la razón dominante de los errores de juicio de la mayoría de quienes hablan del "existencialismo". Esperamos igualmente que nuestros lectores, sean cristianos o ateos, obtengan una idea tan exacta como sea posible del famoso método fenomenológico de que se valen todos los existencialistas.

Lo que aquí nos interesa es la filosofía cristiana de la existencia. Con todo, es inevitable que la confrontemos a menudo con el existencialismo ateo, particularmente con el de J. P. Sartre.

Nuestro libro no es el de un historiador neutral respecto del objeto de su estudio. Mucho tiempo ha que hemos realizado nuestra opción, y en nuestras obras La existencia auténtica *y* La comunicación de las existencias [1], *nos hemos esforzado por construir una sistemática cristiana de la filosofía de la existencia. Los dos capítulos finales del presente libro resumirán los principales temas de nuestra filosofía. Su principal característica y signo distintivo, según los críticos competentes, consiste en que pone el acento sobre el aspecto comunitario de la condición humana, mientras que la mayoría de los demás existencialistas, aun los cristianos, se interesan casi exclusivamente por la intimidad de la existencia y consideran la comunicación de las existencias desde el punto de vista de la sola intimidad.*

Queda sentado que no tenemos ningún complejo de superioridad sobre las demás tradiciones de la filosofía cristiana. La Verdad es una, y diversos únicamente los caminos que a ella conducen.

Después de las numerosas obras, escritas por nosotros mismos y por nuestros colegas sobre la filosofía de la existencia o tal o cual problema existencial particular, ¿no es superfluo este libro? Así lo pensábamos, hasta que un número cada vez mayor de personas comenzó

[1] Ediciones Carlos Lohlé.

a insistir para que les presentáramos en un solo volumen pequeño una síntesis lo más completa posible de la filosofía cristiana de la existencia. Todos cuantos se interrogan acerca del "existencialismo" no tienen, en efecto, ni tiempo ni inclinación para emprender el estudio de una gran cantidad de obras especializadas. Además, aun aquellos que no abrigan la intención de llevar más lejos sus estudios sobre la existencia, podrán sacar provecho de una introducción tan precisa y concisa cuanto es posible.

Este objeto fija los límites de nuestro ensayo. No nos es posible estudiar aquí a fondo todos los problemas y todos los misterios que promueve la existencia humana. Lo más a menudo no podemos sino inspirar al lector el deseo de recurrir a otras obras de filosofía existencial, sean ellas nuestras o de nuestros colegas.

Rabat, diciembre de 1952.

I

DE ARISTÓTELES A J. P. SARTRE

La génesis del pensamiento filosófico occidental se produjo de manera radicalmente distinta de la del pensamiento oriental, en particular del hindú. No es nuestra intención aquí tratar de dilucidar si las direcciones que tomaron esas dos principales corrientes del pensamiento humano fueron condicionadas por las estructuras congénitas de uno y otro "mundo", o bien si estos dos mundos han llegado a ser tan diferentes uno de otro porque sus respectivas filosofías se orientaron desde el comienzo por caminos opuestos. Lo cierto es que tanto en Oriente como en Occidente la civilización lleva la impronta de la filosofía, con lo que se desmiente la opinión, muy en boga en el primer cuarto de este siglo —opinión de origen más o menos marxista—, según la cual la filosofía sólo sería el vano parloteo de hombres aislados de todo contacto con la realidad concreta, mientras que únicamente las condiciones económicas constituirían la verdadera infraestructura de cada civilización.

El pensamiento oriental, de origen netamente religioso, ha nacido de la ascesis y la introspección. Se ha ejercitado en el conocimiento del Yo, y el mundo exterior le interesa tan sólo en la medida en que es una prolongación del Yo. El occidental, orgulloso de sus técnicas, de buena gana tacharía de ineficaz a la filosofía oriental. En realidad, la eficacia de ésta ha sido de otro orden, pues gracias a ella el oriental ha conquistado una ciencia del alma humana, profunda y muy extendida dentro del dominio de la psicología. Al cabo de algunos años, en que merced a los trabajos de Jean Herbert y su equipo comenzamos a tener un conocimiento más preciso de la literatura filosófica hindú, estamos en mejores condiciones de formarnos una idea acerca de la precisión de la psicología hindú. Lo que el psicoanálisis y otras modernas ciencias del hombre nos permiten apenas adivinar de la vida del alma, aquello a que la intuición misma de nuestros grandes místicos no hace más que aproximarse, es desde hace largo tiempo

objeto de minuciosos análisis entre los maestros espirituales de la India.

En Occidente los primeros pensadores son físicos. Ellos y sus sucesores se impusieron como tarea el conocimiento de la naturaleza, del mundo exterior al hombre. Los progresos del pensamiento se realizaron, pues, en la esfera de un conocimiento más exacto de la naturaleza. Hasta mucho más tarde no comenzaron los filósofos griegos a interesarse por el hombre, y aun lo hicieron solamente para determinar su lugar en la naturaleza. Mientras el hindú se pregunta cuál es el parentesco de la naturaleza con el alma, el movimiento impreso al pensamiento occidental le hace reducir la realidad humana al dominio de la física, ¡y los modernos psicofísicos se han mantenido, en lo esencial, fieles a la vía abierta por los jonios! Para designar las realidades irreductibles de la física, Aristóteles inventó con toda naturalidad el término "metafísica", lo que viene después de la física. Dios mismo es concebido como "primer motor", es decir, a manera de la causalidad física. El pensamiento occidental, partiendo de tales premisas, ha hecho gigantescos progresos en el conocimiento y consecutiva utilización de la naturaleza; pero padece también de pobreza —cuya gravedad comenzamos a entrever gracias a los hindúes— en lo que se refiere al alma y las realidades espirituales en general. Consecuencia lógica e histórica de la orientación fisicista de nuestra filosofía es el carácter inhumano, materialista, de la civilización occidental. Bergson se pregunta en *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, a qué habría llegado esta civilización si su punto de partida hubiese sido no la física sino la psicología. El progreso no se habría convertido, probablemente, en un fin en sí ni habría aplastado al hombre, sino que se habría puesto al servicio de su verdadera felicidad.

Cuando en el umbral de los tiempos modernos, una física nueva reemplazó a la de Aristóteles, pareció que todo el edificio filosófico de Occidente debía derrumbarse. La misma teología se encontró desamparada, pues durante muchos siglos se había empeñado en exponer la revelación cristiana en función de cierta ontología para la que el ser por excelencia, aquel a partir del cual se deducía por vía analítica y abstractiva "el ser en sí" y el Ser de Dios, era el ser material, accesible a los sentidos externos. Se habían tomado del Estagirita, no sólo las palabras, como "materia" y "forma", para traducir los datos de la revelación cristiana, sino que se creía no poder comprenderlos como no fuera en el sentido de su física, y no se veía cómo comprender, dentro de las perspectivas de la nueva física, la encarnación o la transustanciación. No eran mucho más afortunados los adeptos de la física nueva, pues también ellos pretendían "explicar" las realidades humanas y divinas conforme a las leyes de una

ciencia que creían haber verificado en la esfera del conocimiento de la naturaleza, pero que no tardaría en ser puesta en duda por hipótesis nuevas. A menos que se admitiera que ciertas realidades no proceden de la física, que no son siquiera "meta-físicas", parece inevitable el irreductible conflicto entre el espiritualismo y la ciencia.

Cantidad de pensadores occidentales de la antigüedad, el medioevo y los tiempos modernos, ha comprendido el abuso que radicaba en hacer del ser material, accesible a los sentidos exteriores, el prototipo del ser. La filosofía, so pena de subordinarse a la física, debía alcanzar a cualquier precio formas superiores de la realidad. Pero no habiendo sabido u osado liberarse de los postulados de una filosofía fundada en el razonamiento y con arranque en datos sensoriales, estos filósofos no hicieron otra cosa que llevar más lejos que los otros los procedimientos de abstracción y deducción analógica, objeto de favor de casi todos los filósofos occidentales desde los sofistas y Aristóteles. Nació así una filosofía puramente verbal, llamada nominalismo en la edad media e idealismo en nuestros días, que ha ejercido hasta ahora la más funesta de las influencias intelectuales en Europa. Por cierto que nominalistas e idealistas no eran ya prisioneros de una física perimida, ni tampoco cometieron indudablemente el error de renegar de la metafísica (en el sentido etimológico de la palabra); pero sus propios sistemas no tuvieron más fundamento que el razonamiento lógico. Era también el fin de la ontología, pues bajo los nombres y los conceptos no había ya ser. Consecuencia directa del idealismo filosófico fue la anarquía intelectual, que supone la negación de todos los valores, de todas las creencias, de todo lo eterno, así como la ruptura del contacto con lo real que caracteriza la neurosis.

En el plano de la historia del pensamiento humano, el marxismo se presenta ante todo como una sana reacción del buen sentido contra las alocadas abstracciones del idealismo. Se trataba de volver a encontrar el mundo real y el lugar del hombre en ese mundo. Marx quería sustituir la dialéctica de la idea pura de su maestro Hegel, por la dialéctica concreta del devenir histórico. Por desdicha, Karl Marx era en exceso hijo de su tiempo para estar en condiciones de realizar esta saludable obra. Su fe en la "ciencia", la ciencia del siglo XX, era tan absoluta como la de los griegos o la de los filósofos medievales en la física de Aristóteles. Por su ateísmo, ignoraba la realidad espiritual del hombre, y hacía de ella únicamente el *enjeu* de las fuerzas económicas. Su filosofía, lejos de presentar un verdadero progreso del pensamiento humano, era un retorno a las concepciones más vulgarmente materialistas de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, o de ciertos escolásticos, los menos inteligentes del medioevo. En vano se esforzó el aparato dialéctico —y por lo tanto,

necesariamente idealista [1]— tomado de Hegel, en presentar al marxismo como una novedad en la historia del pensamiento occidental. Las consecuencias prácticas del marxismo, como lo hemos expuesto extensamente en nuestra obra *Le Marxisme, Philosophie ambiguë et efficace*, son por lo menos tan funestas para el hombre como aquellas a que ha dado lugar el idealismo. Hasta sería preciso decir que, siendo una amalgama del más abstracto de los idealismos y del más vulgar de los cientificismos, el marxismo se ha constituido en una "metafísica" que acumula los errores de ambos.

*
* *

La verdadera superación, tanto del cientificismo —ya se trate del de pretensiones físicas, matemáticas o sociológicas— como del idealismo en todas sus formas, es obra de un contemporáneo de Karl Marx, el danés Sören Kierkegaard. Muerto en 1855 a la edad de 42 años, éste permaneció ignorado por el gran público, aun el culto, hasta después de la primera Guerra Mundial. Hoy es incontestablemente el maestro de quien se proclaman discípulos la mayor parte de los filósofos de todos los países occidentales, y si se ha vuelto a estudiar a Hegel, es más a causa de Sören Kierkegaard que de Karl Marx. Todos los existencialistas y todos los "existenciales", cualesquiera que sean por otra parte sus particularidades y sus oposiciones, se vinculan directa o indirectamente con Kierkegaard, el primero que haya opuesto conscientemente la existencia a las abstracciones de los lógicos.

Desde su infancia tiene Kierkegaard una visión pesimista de la condición humana, es atormentado por el remordimiento y la angustia. Hijo de un viejo profundamente creyente, pero que se creía maldito por Dios, no cesa de contemplar a Cristo humillado y crucificado, y esto en un país protestante cuyos principales jefes religiosos profesan el "cristianismo liberal", que sólo querría retener del Evangelio su enseñanza moral, el valor ejemplar de la vida de Jesús. Para Kierkegaard el cristianismo no es una moral ni un cuerpo de doctrina, sino ante todo una vida con Cristo. Para tener derecho a ostentar el título de cristiano, no basta entonces admitir la verdad objetiva, teórica, del cristianismo, sino que importa "encontrar una verdad que sea una verdad para mí", es decir, una verdad que se convierta en la sustancia misma de mi ser. Toda su obra no es más que una larga meditación sobre la paradoja cristiana, pues para él está claro

[1] Cf. IGNACE LEPP, *Le Marxisme, philosophie ambiguë et éfficace*, ed. Labergerie.

que el cristianismo no es verdadero sino porque y en la medida en que trastorna todas nuestras certidumbres racionales y todas nuestras convenciones humanas. Si el protestantismo liberal tiende a eliminar del Evangelio todo lo que no parece conforme a las "exigencias de la razón", Kierkegaard se complace en afirmar la irreductible oposición entre la razón y el cristianismo. En una de sus principales obras, *Temor y temblor*, exalta la grandeza y belleza de la fe de Abraham, presto a sacrificar a su hijo Isaac, pese a la evidente absurdidad de semejante acto. Y no se diga que aquél estaba seguro de que la orden de inmolar a éste le venía de Dios, pues ¿qué sería de la grandeza de la fe si nos proporcionara certidumbres? El hombre no está jamás seguro de nada, ni aun de tener esta fe que justifica y salva. Todo lo que sabe es que marcha bajo la mirada de Dios, y no como justo sino como pecador. El hombre no podría entrar en estado de comunión con Dios como no sea reconociéndose pecador, y la dialéctica kierkegaardiana toda se funda en este postulado de que el hombre es pecador.

La Iglesia establecida de Dinamarca no quiso saber nada, en la primera mitad del siglo XIX, del cristianismo trágico y atormentado que profesaba Kierkegaard. Éste debió entonces abandonar la profesión de pastor para la cual se preparaba, y hasta romper con aquélla. Quizás se habría sentido más cómodo en el seno de la Iglesia Católica, si bien en esa época ésta en su casi totalidad se dejaba deslumbrar por las famosas "claridades racionales".

Kierkegaard no alentó jamás la idea de elaborar un nuevo sistema filosófico. Llevó la guerra a todos los sistemas y en particular al de Hegel, el más prestigioso a los ojos de sus contemporáneos. Y como éstos no concebían que pudiese haber una filosofía que no fuese un sistema, Kierkegaard creyó su deber desechar, en nombre de la existencia, toda filosofía. Cada uno de sus libros no es otra cosa que el grito de su angustia personal, y jamás habría pensado que un día se lo pudiese considerar como el jefe de una importante escuela filosófica. La maldición divina que pesa sobre su padre, la ruptura sin motivo objetivo, y sin embargo inevitable, de su noviazgo con Régine Œlsen, son los dos acontecimientos de la vida de Sören Kierkegaard que más huellas dejaron en él y que más profunda influencia ejercieron sobre su filosofía. Si de la mayor parte de sus escritos se desprende cierta melancolía, a menudo tristeza; si su visión del mundo está marcada por un hondo pesimismo, no se debe en modo alguno, como ocurre más tarde con ciertos "existencialistas" que se declaran discípulos suyos, a postulados o prejuicios teóricos, sino a que tal es su vida interior, y sus obras expresión de ésta. En esas condiciones, uno tiene derecho a preguntarse si no es por abuso o artificio por lo que se quiere desprender una filosofía

de tan radical subjetivismo; y, efectivamente, sus contemporáneos, en su casi totalidad, no habrían consentido en llamarlo filósofo. No obstante, como tendremos ocasión de comprobarlo ulteriormente, el universal de que se ocupa el filósofo está más realmente presente en lo subjetivo existencial que en los sistemas abstractos lógicamente impecables.

El siglo XIX y los comienzos del XX estaban poco preparados para comprender la reacción existencial de Kierkegaard. Hoy sabemos que la aparente falta de angustia y la carencia generalizada de interés por los problemas de la vida interior que caracterizó a la mayoría de los hombres de aquella época, procedían en realidad de la neurosis colectiva. La revolución francesa de 1789 y la revolución industrial habían desarraigado al hombre, que ya no se sentía ligado a nada sólido y pretendía vivir sólo en la "claridad racional", puesto que no creía más que en la ciencia y la razón. La misma religión, en la medida en que había sobrevivido a los tormentos revolucionarios, tendía a reducirse al simple formalismo cultual y al moralismo sociológico. Los éxtasis de los místicos, las "locuras" de los santos, parecían pertenecer a otra era, a las "tinieblas medievales", de las que el creyente moderno se desentendía sin vacilación. Ciertamente, se alzaban las voces insignes de Bloy, Baudelaire y algunos otros poetas y artistas, que disonaban en el concierto de una "religión conforme a la razón", de inspiración más kantiana que evangélica, pero ¿cuántos las escuchaban?

Fueron precisas las dos guerras mundiales, las revoluciones proletarias del siglo XX, las sangrientas luchas de clases y los campos de exterminio, para que el hombre moderno volviese a cuestionar la pertinencia de la serenidad racionalista en la que se esforzaba en vivir desde hacía más de un siglo y medio. Poco a poco fue haciéndose necesario rendirse a la evidencia de que la ciencia y el progreso material, lejos de crear la felicidad de la humanidad, la conducían al suicidio, a una nueva barbarie. Los descubrimientos del psicoanálisis, por su parte, revelaron el yo profundo del hombre, que escapaba casi completamente a las investigaciones de la razón. A este propósito, es particularmente significativo que la intención primera de Freud fue la de introducir la ciencia racional hasta en el dominio secreto del alma, mientras que el resultado positivo del psicoanálisis fue el de patentizar el carácter superficial y las insuficiencias de toda ciencia puramente racional.

En Alemania, la reacción antirracionalista comenzó desde el final de la primera Guerra Mundial, pues el derrumbe del demasiado bello edificio del seudo orden racional fue allí un hecho después de la caída de la prestigiosa monarquía prusiana en que Hegel había querido ver la encarnación suprema del espíritu histórico. Alemania,

ocupada por el enemigo, víctima de la revolución, ¿no constituía una prueba experimental de que la Razón había fracasado? Iba a comenzar el reino de lo absurdo y de lo irracional. Martín Heidegger, profesor en Friburgo, Brisgovia, con mayores títulos que nadie para ello, se hizo el portavoz del fracaso y la desesperación del pueblo alemán, fracaso y desesperación a que la aventura hitlerista (a la cual Heidegger había prestado, en 1933, su adhesión entusiasta) pretendía poner fin, pero que únicamente los llevó a su paroxismo.

Para Heidegger, la existencia humana es el estado de un absoluto abandono. No habiendo elegido existir y debiendo, con todo, existir, el hombre sólo puede tener un destino trágico, una conciencia desdichada. El acto de toma de conciencia de su existencia coincide con otra toma de conciencia extremadamente dolorosa, a saber, la de que está arrojado-en-el-mundo, donde todo es precario, donde todo va a parar indefectiblemente al fracaso, a la espera de ser consumido por este fracaso supremo e irremediable que es la muerte. El ser del hombre es un ser-para-morir y la única cosa adecuada que puede hacer en el curso de su existencia consiste en adquirir conciencia de su nada y realizar de una manera original su ser-para-morir. La existencia que se sabe absurda, consagrada al fracaso en la muerte y a la valentía de aceptar esta situación sin esperanza, es auténtica, mientras que quienes no osan mirar a la cara la absoluta inanidad de la condición humana, los que cobardemente se inventan razones para vivir, conocerán sólo una existencia inauténtica. Tal es la suerte de la inmensa masa humana, que para poder continuar viviendo y actuando se forja ídolos, llámense éstos Dios, humanidad, ciencia o revolución. La ilusión de un sentido y de una finalidad de la existencia es indispensable para las muchedumbres, en tanto que el auténtico se contenta con la verdad desnuda y cruel.

Se ve que él, como Kierkegaard, reniega del optimismo racional; está obsesionado por las contradicciones y los desgarramientos de la condición humana, y de ahí que con pleno derecho pueda llamar a su filosofía "existencialista". Pero si la fe de Kierkegaard proyectaba a pesar de todo una luz de esperanza en las tinieblas en medio de las que se debatía, para Heidegger se trata de la noche absoluta, pues para él no hay Dios ni fe.

Tampoco es difícil reconocer en Nietzsche y asimismo en Wagner a precursores del existencialismo heideggeriano. Los mismos tormentos, las mismas apasionadas negaciones, el mismo rechazo violento de todo lo claro y racional, la misma preferencia de la noche al día se encuentran en los tres. Por lo demás, Nietzsche ha influido casi tanto como Kierkegaard en todo el existencialismo del siglo xx.

*
* *

En Francia, entre ambas guerras, una sola voz poderosa osó contradecir públicamente el optimismo reinante: la de André Malraux. Aun cuando en modo alguno pretendía ser filósofo, sus novelas y sus ensayos tienen un alcance existencialista muy superior al de la mayoría de los filósofos profesionales, comprendidos los "existencialistas". "Como escritor que soy, qué me obsesionaría sino el hombre", exclama, y efectivamente, recorre Europa y Asia, mezclándose lo más activamente posible a la Historia-que-se-hace, para poner en descubierto la condición humana, con todo lo que hay en ella de profundo y misterioso. Para él, el hombre no podría ser una abstracción, una esencia intemporal, pues es un ser comprometido, que sólo existe en el seno de una civilización dada. Su autenticidad se mide por el grado de su participación en la realidad de su tiempo; no tiene, pues, derecho a atravesar el mundo como espectador, sino que debe ser actor del gran drama humano, cuyos actos, diferentes, pero articulados, se representan a través del espacio y las edades.

Como todos los existencialistas, ve la existencia humana como una inmensa tragedia. El mundo que ama se forma en la angustia y la desesperación universal. Ya se trate de revolucionarios, intelectuales, artistas o aventureros, el universo se les revela, en definitiva, a pesar de todo, como absurdidad y su propio destino como abyección. Lo terrible para Malraux es que, haga el hombre lo que hiciere, no podrá jamás librarse del sentimiento exasperado de que esta vida absurda, desgarrada y desgarradora, es la única vida, de que no podrá jamás alentar esperanza fundada en tener otra más acorde con las exigencias de su razón y las aspiraciones de su corazón. Y esto porque al término de toda existencia se encuentra infaliblemente la espantable realidad de la muerte, que reducirá a la nada cuanto el hombres pueda o quiera hacer. Pocos escritores y pensadores, incluso Kierkegaard y Heidegger, se hallan tan obsesionados como Malraux por la realidad de la muerte, al punto que no es absolutamente falso ver en ella a la heroína principal de todos sus libros. Desde que el hombre malrauxiano comienza a pensar, se aprehende como mortal, y Malraux gusta definir al hombre como "el único animal que se sabe mortal". Aun la existencia de un Dios salvador en nada cambiaría, a sus ojos, la atrocidad de la muerte, que nos hace experimentar a fondo la impotencia humana.

Evidentemente, no resumimos aquí más que un solo aspecto del tan rico pensamiento de André Malraux. El lapso entre ambas guerras en Francia fue demasiado despreocupado, demasiado beatíficamente optimista, para que se tomaran en serio las advertencias del novelista que presentaba la lucha, las contradicciones internas, los sufrimientos, como el fondo de la condición humana. Los horrores de la guerra, de los campos de concentración y de las prisiones que

conocimos después, habrían debido convertir, sin embargo, a Malraux en el principal profeta de la existencia trágica de nuestra época. Pero su negativa a hacer concesiones al gusto del momento, a todo lo vulgar; sus incomprensibles compromisos políticos, hicieron que no fuese a él a quien siguió la juventud desorientada de una era perturbada: ésta se dirigió a J. P. Sartre.

* * *

No creo que haya derecho a responsabilizar al autor de *El ser y la nada* por el *snobismo* intelectual que el gran público conoce con el nombre de "existencialismo". Con todo, no es tampoco por puro y fortuito azar por lo que los clientes de las cuevas de Saint-Germain-des-Prés, los electores de "*Miss Vicio*" y los autores precoces de innumerables crímenes sensacionales han reconocido en Jean-Paul Sartre a su maestro ideológico.

No nos anima la intención de emprender aquí una vez más la exposición y refutación de la filosofía sartriana; lo hemos hecho en nuestra *Existence et Existentialismes* [2], así como, a propósito de cantidad de problemas particulares, en *La existencia auténtica* y *La comunicación de las existencias* [3]. Basta para nuestro fin presente que indiquemos las tesis más generalmente recibidas y cuya influencia ha sido mayor.

Con gran poder dialéctico y sirviéndose hábilmente de los datos del psicoanálisis y de las concepciones heideggerianas, Sartre ha analizado con mucha maestría los fenómenos del comportamiento humano, los diversos datos de la conciencia. De ello ha resultado, pese a las vehementes protestas del filósofo, el sistema filosófico más desesperante y pesimista que conoce el Occidente moderno.

Las cosas más simples que toca Antoine Roquentin, el célebre héroe sartriano de su novela *La Nausée*, le son incomprensibles, le inspiran desagrado y náuseas. E inspiran náuseas porque no tienen ningún sentido, ninguna significación. Los árboles del jardín público no tienen deseos de ser, no hay para ellos ninguna razón de ser; pero no pueden evitarlo. Exactamente lo mismo le ocurre al hombre. Antoine Roquentin, para huir de la náusea y de la atroz convicción de que está de más en el mundo, piensa en el suicidio. Pero éste tampoco sería una solución, pues continuaría existiendo en la conciencia de los demás, en las plantas y los gusanos que se nutrirían de él. "Mi misma muerte habría estado de más, de más

[2] Ed. Témoignage Chrétien, París.
[3] Ediciones Carlos Lohlé.

mi cadáver, mi sangre sobre esos guijarros, entre esas plantas... Y habría estado de más la carne roída; yo estaría de más para la eternidad." La existencia es irremediablemente absurda; no hay medio de escapar a su absurdidad.

La realidad humana, el "para-sí", con su libertad radical y su lucidez, no presenta ningún progreso sobre la impenetrable opacidad del "en-sí". El hombre está condenado a la libertad, exactamente como el guijarro está condenado a ser guijarro. Nuestra libertad es nuestra servidumbre; nuestra conciencia sólo podría ser desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha. La conciencia humana, nada y facticidad, sabe que está condenada a desaparecer un día. El proyecto fundamental del "para-sí" de la realidad humana, es el de devenir "en-sí", esto es, sólido y eterno, pero conservando siempre su libertad y lucidez de "para-sí". Siendo imposible semejante síntesis: "en-sí-para-sí", el hombre la dota de una realidad imaginaria, la proyecta fuera del mundo empírico y la llama "dios". Se dirá entonces indistintamente que el hombre es "proyecto de sí" o "proyecto de Dios", no siendo Dios, por consecuencia, más que la proyección de la ambición irrealizable del hombre. Que no se asombre nadie de que el hombre, el para-sí lúcido y libre, pueda elegir y adorar a ese dios inexistente. Al no ser la elección y la libertad más que una sola y misma realidad ("La libertad es el ser del hombre —escribe Sartre en *L'Etre et le Néant*—, es decir, su ser nada"), en estas condiciones sería verdaderamente absurdo que ese ser nada constituyese una elección no absurda.

Se ha hecho notar que en ciertos pasajes, Sartre habla como algunos grandes místicos, que también dicen que el hombre por sí mismo es nada. Pero como dice muy bien Tauler, es una nada "capaz de Dios", en espera de que Dios venga a colmarlo, mientras que el hombre de Sartre es una nada absoluta. Sartre es, en Francia, el primer filósofo ateo de alguna importancia que, lejos de exaltar al hombre, lo rebaja y lo "nadifica". ¿No es, en efecto, para que "el hombre sea para el hombre el ser supremo" (Karl Marx), por lo que los racionalistas de los siglos XVIII y XIX habían rechazado a Dios? La experiencia existencial de Jean-Paul Sartre revela que este hombre sin Dios no es nada grande, no es más que miseria e injustificable absurdidad.

El hombre sartriano debe entonces realizar su destino fuera de toda trascendencia absoluta, de toda significación intrínseca o extrínseca de su existencia. Orestes encarna a la perfección en *Les Mouches* el ideal sartriano del hombre libre. Está "libre de todas las servidumbres y todas las creencias; sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos y sabedor de que no hay que com-

prometerse jamás". Y sin embargo, esta libertad, perfecta en apariencia, no basta a Orestes, pues para sentirse libre le sería preciso liberarse. ¿Pero liberarse de qué, si nada lo ata a nada? Sueña con un compromiso de tal modo total, que de él pudiera resultar el desligamiento supremo. Para conquistar esta libertad absoluta con respecto a la moral, a la religión, a la patria, a sus propios sentimientos, mata a su madre, Clitemnestra, y al amante de ésta, Egisto, y por este acto se alza por encima de la angustia y el remordimiento. "Una vez que la libertad ha estallado en el alma de un hombre —le hace decir Sartre a Júpiter a propósito de Orestes—, los dioses ya nada pueden contra él."

En *Les chemins de la liberté,* los "héroes" de Sartre son todos prisioneros de su egoísmo, de su incapacidad de poner su libertad al servicio de algo que valga la pena. Mathieu afirma su libertad rehusando cobardemente casarse con su amante embarazada; Ivitch, para sentirse libre, se niega al hombre que ama y se arroja en brazos del que execra, mientras que Daniel, el pederasta, desposa a la amante de Mathieu. Hasta Brunet, el militante comunista fanático, llega finalmente a la convicción de que no ha hecho con su libertad nada que valga, que todos los compromisos no valen más que las peores traiciones.

La mayoría de los hombres, demasiado cobardes para vivir su "libertad para nada", se crean la ilusión de que verdaderamente hacen algo de su vida, de que le dan un sentido y una significación. Uno quiere convertirse en un gran hombre; otro en un hombre de bien; un tercero, ser feliz. Ahora bien, todos esos proyectos no son otra cosa que disfraces del absurdo proyecto fundamental del para-sí que quiere devenir en-sí. Así como el hombre no podría convertirse en dios, tampoco podría convertirse en gran hombre o en hombre feliz. La única actitud "propia" frente a la existencia consiste en aceptar valerosamente el divorcio radical entre el hombre y el mundo, entre lo que cada uno aguarda de la vida y lo que la vida puede darnos. Y esta visión lúcida de la existencia exige la renuncia a toda ambición eterna.

Sartre atribuye la mayor parte de nuestras decepciones al "espíritu de seriedad", y su principal agravio contra el cristianismo es el de que hace tomar la vida en serio, esto es, como si tuviese sentido y significación. El hombre, nada por naturaleza, no podría hacer cosa alguna que no fuese nada, y todos sus esfuerzos no podrían concluir en otra cosa que en la nada. Una de las tareas principales que se impone la "moral existencialista" de Sartre y sus discípulos, es la abolición del nefasto espíritu de seriedad. Escarnecer todos los valores; no respetar nada, se trate del amor, de la religión, de la patria o de la revolución: ¡he ahí una misión digna de un existen-

cialista! ¿No ha realizado Sartre mismo la obra maestra de la moral existencial, al escribir muchos centenares de páginas para probar que el poeta-ladrón-pederasta Jean Genet vale en cuanto a santidad tanto como un san Juan de la Cruz? Ya en *L'Etre et le Néant* afirma que "viene a ser lo mismo embriagarse solitariamente que conducir pueblos". Siendo el hombre para-sí, es decir, conciencia y libertad, si el ebrio solitario se embriaga con entera libertad y total lucidez, su quietismo de beodo lo colocará muy por encima de la febril actividad de un jefe de Estado, a quien aflige el nefasto espíritu de seriedad que le hace creer que sirve a una "gran causa". Únicamente en la medida en que participa de este espíritu se condena el hombre a la desesperación.

En los capítulos que siguen, tendremos ocasión de apreciar el valor del método existencialista utilizado por Sartre. Las páginas precedentes bastan para explicar su extraordinario ascendiente sobre una juventud desorientada y desdichada. Nada sería, sin embargo, más peligrosamente erróneo que hacer responsable a la filosofía existencial en su conjunto de los extravíos de Jean-Paul Sartre y de los de sus discípulos directos o indirectos, y creer que el enderezamiento de las inteligencias y los corazones exige el retorno a ese racionalismo perimido, cuyos excesos son la causa de los desbordes del existencialismo ateo.

II

LA EXISTENCIA

MUY LEJOS se hallan los filósofos del absurdo y la desesperación de ser los únicos herederos del pensamiento existencialista de Sören Kierkegaard y no son tampoco sus representantes más ortodoxos. Por otra parte, este filósofo se inspiró, consciente e inconscientemente, poco importa, en una larga tradición cristiana, que no se ha extinguido con él. No obstante, antes de emprender el estudio de lo que con mayor o menor motivo se llama "el existencialismo cristiano", el lector está en su derecho al esperar que se le explique lo que entendemos por existencia y existencialismo.

Sabido es que para la filosofía escolar tradicional, la existencia era una de los atributos del ser, aproximadamente de la misma manera como lo son la cantidad, la temperatura, el lugar, etc. El estudio del ser podía hacerse entonces, y se hacía efectivamente, lo más a menudo, sin que entrara en consideración el problema de la existencia. Lo que constituía el ser era la *esencia*, la que podía ser metafísica o puramente lógica, pero que escapaba siempre a las determinaciones del espacio y el tiempo. No resulta difícil reconocer en el origen de esta concepción a-temporal del ser-esencia, el "realismo idealista" de Platón y se comprende que a los ojos de los partidarios de la filosofía del ser así concebido, aparezca como crucial la primacía de la esencia sobre la existencia, pues, para ellos esta afirmación equivale a la de la primacía de lo eterno sobre lo temporal, de lo esencial sobre lo accidental. Estos filósofos yerran totalmente, sin embargo, al atribuir a los filósofos de la existencia la afirmación del predominio de la existencia sobre la esencia, pues tal afirmación no tendría sentido, salvo que tomáramos la palabra "existencia" en el mismo sentido, o aproximadamente, que los "esencialistas".

Existir no significa de ninguna manera para nosotros el acto que

ejerce todo ser por el hecho de su inserción en el tiempo y el espacio y que nos obligaría a reconocer tanto la existencia del guijarro y del árbol como la del hombre o la de Dios. Heidegger lo llama *Dasein,* lo que puede traducirse por "ser-ahí" o "ser-en-el-mundo", y lo opone radicalmente a la existencia. Entre todos los seres de nuestro mundo, sólo el hombre existe; no puede haber existencia sino para él, pues es la subjetividad propia de la condición humana.

La existencia es, entonces, radicalmente diferente del ser-cosa, sea éste concebido como "sustancia" material o como "el ser-en-sí" de Jean-Paul Sartre. Es diferente también del Ser tal como lo entiende la ontología espiritualista de un Maurice Blondel. Para este filósofo, cuyos méritos dentro de la renovación espiritualista de la filosofía francesa son incalculables, el ser es uno, inmutable, eterno, lo que viene a significar que ninguna realidad de nuestro universo es ser, que sólo Dios es Ser. No obstante, el Ser es también Acción, y como frutos de ésta extraen los seres diversos y jerarquizados del universo, toda su realidad y su participación en el Ser. Lo que Blondel dice del ser del hombre no se halla muy lejos de lo que nosotros denominamos existencia.

Ésta no es la cosa opaca e impenetrable que, como dice Sartre, está ahí estúpidamente, plena, densa, masiva, sin razón de ser, sin relación con otro ser, demasiado para la eternidad. Y si su descripción fenomenológica del ser material no pudiera ser completada por la ontología espiritualista de Blondel, el universo sería absurdo y carente de razón de ser. Sólo porque "la materia es por la vida, la vida por el espíritu, el espíritu por Dios", hasta el más humilde ser material deja de ser opaco e impenetrable, adquiere su razón de ser y su significación. No se convierte por ello en una existencia, pues ésta, como veremos, es esencialmente conciencia y libertad.

La existencia, condición del hombre, no es tampoco el ser inmutable y eterno. Si bien el ser en su pureza se ajusta a los principios de identidad y de no contradicción de la ontología tradicional, éstos no encuentran casi nunca su aplicación en el caso de la existencia. Como decimos en nuestra obra *La existencia auténtica:* "El hombre es una asombrosa mezcla de tiempo y de eternidad, de infinito y de finito, de libertad y de necesidad, mezcla simbolizada tradicionalmente por las palabras «alma» y «cuerpo» o «espíritu» y «carne». Entre estos elementos contradictorios que forman el hombre no hay normalmente compromiso ni armonía, sino una perpetua lucha, en cuyo trascurso llevan ventaja unas veces unos, otras veces otros". El método fenomenológico de que se valen los existencialistas nos enseña que para la existencia, las cosas no son jamás del todo lo que son: la virgen raramente es por completo virgen; el revolucio-

nario casi nunca lo es totalmente, y... el burgués mismo es también generalmente otra cosa que conformismo social. Como muy bien lo espresa Nicolás Berdiaev: "La existencia se encuentra en la nostalgia, la desesperación, el estremecimiento, la insatisfacción". Mas se encuentra también en la inquietud, el júbilo desbordante, el entusiasmo, la pasión que trastorna, la esperanza que exalta. Todo esto no es, evidentemente, el hecho del Ser absoluto ni de la cosa: la existencia es el ser del hombre.

Algunos han pretendido identificar la existencia con las formas superiores de la vida, tal como la entendían Nietzsche o Bergson, por ejemplo. Estos dos filósofos, efectivamente, han puesto de relieve el carácter específico de la vida, que la mentalidad dominante en el siglo XIX tendía a reducir a un proceso puramente fisicoquímico. Pero si bien es cierto que por su valerosa reacción contra el cientificismo y el racionalismo contribuyeron mucho a la creación del "clima" que permitiría el florecimiento de la moderna filosofía de la existencia, no fueron, para hablar con propiedad, existencialistas, pues vida y existencia, a pesar de todo, no son sinónimos. La realidad propia de la vida es biológica, sus manifestaciones específicas son sociales, en tanto que la existencia comienza precisamente más allá de lo biológico y lo social, e implica la interioridad, la intimidad, la presencia en sí.

Según Karl Jaspers, que ha pasado su vida reflexionando sobre los problemas de la existencia, lo que hace del hombre una existencia no es lo que tiene de común con los otros, aun con otras existencias, sino lo que hay en él de más personal, de más inmediato, de más íntimo. Dado que es mi subjetividad misma, no podría entonces tener para con ella la actitud de espectador que normalmente tengo respecto al mundo objetivo. El famoso *Cogito, ergo sum* de Descartes, que del ser pensante concluye su existencia, es un sin-sentido filosófico, pues siendo la existencia la materia misma del ser humano, no podría demostrarse racionalmente. La misma filosofía escolástica acude a confirmar nuestra tesis, pues entiende que los "primeros principios", es decir, las verdades inmediatas, no pueden tener "pruebas"; sólo que, como consideraba la existencia no como una verdad primera, sino como un simple atributo del ser, se esforzó en demostrarla y... se extravió en lo inextricable. Que hombres sensatos hayan podido preguntarse a comienzos de este siglo, como Hamlet, si existían o no, prueba cuán peligrosamente se habían alejado los pensadores de lo concreto existencial. Cierto que para tener la evidencia inmediata de la propia existencia, y por vía de consecuencia, de la existencia de los demás, hay que trascender la trivialidad cotidiana e ingresar en la existencia auténtica, y para llegar a ella no basta ser una "realidad humana".

Nada hay más arbitrario, nada que mejor testimonie la más total ignorancia de lo que se está hablando, que la supuesta oposición entre existencia y ser. Ciertamente, la existencia no es ser, como tampoco es cosa. Pero no es tampoco, como piensa J. P. Sartre, una negación del ser. Contrariamente al Ser absoluto y al ser empírico (el *Dasein* de Heidegger), que son lo que son y pueden ser abarcados por definiciones, el ser de la existencia no es nada dado, nada acabado; está enteramente *por ser*. Kierkegaard, al describir la existencia como "tensión", ha captado el carácter específico de este ser tan diferente de todos los demás seres.

Así como no se opone al ser, la existencia no se opone tampoco a la esencia, pues si es verdad que la existencia es tensión, estremecimiento, nostalgia, desesperación, esperanza, sufrimiento, alegría..., no lo es en modo alguno a manera de caos. Hay en ella un núcleo permanente que hace que, pese a su multiplicidad, todos los fenómenos tiendan a la unidad. Es significativo que dos escritores de ninguna manera influidos por la metafísica cristiana, André Malraux y Albert Camus, afirmen la realidad de una esencia humana. Malraux ve la permanencia, la continuidad, la unidad del Hombre, en lo "fundamental". En la resignación como en la rebeldía, en la alegría desbordante como en la lancinante angustia, el hombre del siglo xx, el combatiente de 1914, el prisionero de 1940, el *maquisard* de 1944, el culí chino, el hidalgo español, el creyente cristiano y el anarquista, se unen, por encima del hombre medieval, al habitante de las primeras cavernas. En cuanto a Camus, en *L'Homme Révolté* se subleva contra quienes, en nombre de la oportunidad histórica, creen que se puede ignorar al hombre eterno. El error de cierto "esencialismo" consistió en tener en cuenta tan sólo el aspecto inmutable de la realidad, olvidando su carácter dinámico. Las esencias no se dan por anticipado, sino que se realizan en y por la existencia, sin que haya derecho a hablar de la primacía de una sobre la otra. La creación no es un acto único que haya tenido lugar a comienzos de los tiempos y de una vez por todas y de la cual el tiempo no sería más que la actualización: es continua; a cada instante, como acertadamente lo ha visto Bergson, hay algo inédito, auténticamente nuevo en el mundo. El Verbo que fue al comienzo no es la Idea pura, sino el Actuar puro. Si conforme a la filosofía católica tradicional, la existencia y la esencia no hacen sino una en Dios, la esencia del hombre se crea en la existencia. Si algunos filósofos de la existencia parecen ignorarlo, es porque han caído en el error opuesto al de los "esencialistas", y no han sabido ver que en el seno de la existencia está lo existente.

La eternidad es la duración del Ser, de Dios. La existencia es temporal; el tiempo no es para ella una medida exterior, objetiva,

sino la materia misma de su intimidad. La obra filosófica de un Bergson, al poner el acento en la duración interior, nos permite comprender lo que a nuestros antecesores les habría costado probablemente algún esfuerzo captar, si por azar se hubiesen propuesto las mismas preguntas que nosotros. Jean Guitton, por su parte, ha consagrado lo esencial de su reflexión filosófica a estos problemas de la duración y ha contribuido poderosamente a la elaboración de una nueva ontología existencial. Si a los filósofos de otros tiempos se los puede excusar por haber concebido, aun para el hombre, el devenir como una imperfección, por haber subrayado el reposo más que el movimiento, es porque los instrumentos de que disponían no les permitían comprender el tiempo de otro modo que como una especie de degradación de lo eterno, así como la existencia no podía aparecérseles sino como una degradación del ser. No obstante el uso a menudo excesivo del razonamiento analógico, se mantenían en realidad más cerca de Parménides que de Heráclito, y apenas alcanzaban a concebir la multiplicidad de lo real. Gracias a Bergson, gracias también a Guitton, sabemos ahora que tiempo y eternidad son dos duraciones heterogéneas y que las perspectivas de una no son necesariamente las de la otra. La existencia no tiende al reposo, a la muerte, sino a una existencia superior. Ahora bien, en el tiempo es donde el hombre debe realizar las innumerables opciones que han de permitirle existir.

*
* *

Al no ser una y armoniosa, sino múltiple y desgarrada, la existencia no podría ser objeto de definición, como tampoco podría serlo de ciencia. La filosofía tradicional, que aspiraba a parecerse a la ciencia y se consideraba a sí misma ciencia, se hallaba entonces en la imposibilidad absoluta de alcanzar la realidad existencial. Para lograrlo, es preciso que renunciemos al método deductivo y optemos por uno nuevo, el del análisis fenomenológico. La introspección es el primer paso de este método, y cae de su peso que echamos mano a todos los recursos que las ciencias psicológicas, incluidos el psicoanálisis y la experiencia mística, ponen a nuestra disposición. Acto seguido se tratará de reflexionar sobre las distintas situaciones vividas, a fin de desprender de ellas las leyes generales del comportamiento humano. Para que esas leyes puedan pretender ese mínimo de universalidad que se requiere para que se pueda hablar de filosofía, importa evidentemente no restringir la experiencia existencial a un número demasiado pequeño de situaciones ni a situaciones poco variadas. Las críticas más valiosas dirigidas al existencialismo de la

escuela sartriana se enderezan precisamente a su actitud deliberada de limitar la reflexión existencial únicamente a las situaciones nocturnas de la realidad humana, a rehusar sin examen suficiente, como inauténtico, todo lo que hay de grande, bello y generoso en una existencia. Es inevitable que en esas condiciones, la fe aparezca a estos filósofos tan sólo como una variante de la mala fe, el amor como un simple disfraz del odio. En realidad, las leyes en que concluye el análisis fenomenológico sartriano no poseen ningún valor existencial, puesto que no se han respetado las reglas fundamentales del método.

La primera verdad que descubre ante el filósofo el análisis existencial es la de que el ser de la existencia no es, sino que está-por-ser. Se sigue de esto que si la perfección del ser se halla en su permanencia y su inmutabilidad, la de la existencia consiste en la intensidad de su devenir. En *La existencia auténtica* creemos haber demostrado que el devenir es de tal modo esencial a la condición humana, que la muerte misma no le pondrá fin, y aun la vida beatífica será una magnífica y continua marcha hacia adelante.

El devenir existencial no debe sin embargo asimilarse a la evolución física, biológica, ni aun a la psicológica e histórica. El evolucionismo del siglo XIX, prestándose a esta confusión, no podía sino desembocar en la reducción de la realidad humana a una parcela del mundo empírico. ¿No se ajusta a las premisas el que, en esas condiciones, se haya podido creer que la filosofía era cosa perimida e inútil y se haya hecho del hombre un objeto científico como cualquier otro?

La evolución de la naturaleza se produce automáticamente, según las leyes inmanentes de cada ser o del conjunto de los seres empíricos, o aun por impulso de causas extrínsecas. En tanto que ser empírico, hermano de todos los demás seres del universo, el hombre también pasa por este proceso de la evolución. Su crecimiento físico y psíquico, ciertas trasformaciones de sus condiciones de vida o de la sociedad de que es miembro, pertenecen al mismo orden que la evolución observada en el mundo animal, o hasta vegetal y mineral. Pero para él resulta muy distinto en cuanto existencia, es decir, en lo que constituye su realidad específicamente humana. El devenir existencial en cuanto tal es obra del hombre mismo. Éste recibe su impulso y su orientación de lo que llamamos el "proyecto existencial". La existencia no se acepta, en efecto, tal cual es; pero esta *tensión* que Kierkegaard considera como una de las propiedades esenciales de la existencia, no se guía tampoco por fuerzas ciegas. Desde que el hombre se concibe como existencia, formula su proyecto fundamental, que orientará su tensión y su devenir. Además de aquél, cada existencia se traza proyectos particulares, que son

medios más o menos directos para la realización del fundamental. Para Sartre, el proyecto fundamental de la existencia es el de devenir dios, y como el hombre no podría jamán convertirse en dios, su existencia a fin de cuentas sólo podría concluir en el fracaso. Sus proyectos particulares —hacer algo grande de su vida, amar y casarse, elegir tal o cual profesión, etc.— por estar concebidos en función del imposible y absurdo proyecto fundamental, tampoco podrían concluir sino en fracaso. Todavía aquí se comprueba cómo, pese a las vehementes protestas del filósofo, el existencialismo de Sartre es pesimista y "absurdista", y lo es a causa de sus postulados ateos, los que nada tienen de filosófico.

Un análisis fenomenológico más riguroso muestra que el proyecto fundamental del hombre es la realización de su destino. Ésta consiste para nosotros, y probablemente para la inmensa mayoría de los seres religiosos, no en devenir, propiamente hablando, Dios, sino semejante a Dios. ¿Es este proyecto irrealizable, está irremediablemente condenado al fracaso? En esto reside todo. En el plano de la experiencia existencial estrictamente natural, no parece que sea posible enunciar en ese dominio un juicio valioso; cualquiera sea el valor objetivo de las pruebas racionales de la existencia de Dios, ninguna luz aportan en el plano existencial, y aun suponiendo la existencia de Dios probada, el problema que nos ocupa permanece intacto. Se tratará de saber si el hombre puede o no encontrar en Dios la plena realización de sí mismo. Para responder a esta pregunta, debemos integrar en nuestro análisis fenomenológico la experiencia religiosa del hombre, que ninguno de los principios comúnmente admitidos por los filósofos de la existencia permite rechazar *a priori*, como lo hacen Sartre y sus discípulos. Ahora bien, esta experiencia religiosa enseña que, efectivamente, el hombre puede volverse cada vez más semejante a Dios y, en consecuencia, su proyecto fundamental no es en manera alguna vano. Por lo tanto, los demás proyectos existenciales que guían nuestro porvenir no están tampoco condenados al fracaso. Ciertamente no siempre son "buenos" ni los realizamos todos, pero para que nuestra existencia tenga un sentido, para que esté asistida por la esperanza, basta que poseamos la *posibilidad* de hacer de ella alguna cosa. En este punto todo el mundo está de acuerdo.

La existencia, dice Kierkegaard, no es una cosa sino una tarea. Debe inventarse a sí misma en cada instante de su duración. Si no tomamos en serio esta tarea, si no orientamos y dirigimos nuestro devenir, sufriremos pasivamente las leyes biológicas, psicológicas, morales, sociológicas, en lugar de servirnos de ellas en función de nuestro proyecto existencial. De amos nos convertiremos en esclavos.

El devenir existencial es una perpetua conquista del espíritu sobre

la materia, pues su tensión marcha en el sentido de una espiritualización de más en más profunda. Es posible que, objetivamente, el hombre de hoy no sea, en el plano moral, superior a su antecesor de hace diez mil años. Sin embargo, parece cierto que, tanto para bien como para mal, se deja guiar menos por sus instintos primitivos, actúa más bien en función de su proyecto, y esto representa a pesar de todo un progreso específicamente humano. El estado de inocencia, por lo menos si lo entendemos al modo de Berdiaev, como un estado anterior a la elección entre el bien y el mal, es preexistencial y se nos hace difícil reconocerle cualquier valor existencial.

En este perpetuo devenir que es la existencia, no existe presente, el que sería una detención, así como no existe pasado que pueda considerarse como una cosa definitivamente hecha e inventariable. Nuestro presente es nuestra tensión constante hacia el porvenir, está henchido de todo lo pasado y lo trasforma incansablemente. Basta que cambiemos de proyecto existencial para que el pasado cambie también de sentido y significación. Heráclito fue a tal punto impresionado por la incesante evolución de todas las cosas, que creyó que se podía concluir que nadie se baña jamás en el mismo río. Y sin embargo, no hay solución de continuidad entre el bañista de ayer y el de hoy, pues el hombre no es sino sus situaciones sucesivas. En tanto espíritu, salvaguarda la identidad de su yo por ser, no objeto, sino sujeto del perpetuo devenir. A un concepto bergsoniano debemos recurrir todavía, el de la duración creadora, para captar cómo la realidad humana puede devenir verdaderamente sin cesar de ser ella misma.

Lejos de constituir la debilidad y la miseria de la condición humana, nuestra condición de incesante crecimiento contiene una verdadera y auténtica grandeza. El Creador no merece el reproche de no habernos concluido a la perfección al crearnos. Kierkegaard gustaba de citar aquella paradoja de Lessing según la cual, si Dios tuviera en la mano derecha la verdad, bella y acabada, y en la izquierda la búsqueda penosa y esforzada de la verdad, sería la mano izquierda la que abriría a los que ama. Lo que es cierto de la búsqueda vale también para el devenir moral, intelectual, espiritual. El rechazo de las leyes del tiempo, duración de la existencia, no conduce a la eternidad, sino a la muerte. Nada más ajeno a la perspectiva existencial que el "arribismo", sea éste intelectual, moral, espiritual o material. Bajo las apariencias de la plenitud se encuentra generalmente tan sólo el suicidio de la existencia. El mismo san Pablo suplicaba a los corintios que no lo consideraran como llegado al término de la perfección cristiana, sino sencillamente como a alguien que corre hacia ella. Kierkegaard, que poseía tan vivo sentimiento del devenir espiritual del hombre, rehusaba a quienquiera que fuese,

el derecho de llamarse cristiano: sólo Cristo es cristiano, en tanto que nosotros, en la mejor de las hipótesis, aspiramos a llegar a ser cristianos.

Grave error sería el presentar el devenir existencial como realizándose sin esfuerzo ni sufrimiento, a manera del crecimiento armonioso de una hermosa planta. ¿No hemos demostrado más arriba que la realidad humana es ambigua, hecha de contradicciones y de desgarramientos interiores? Por lo tanto, sólo podría devenir *dialécticamente* a través de luchas y angustias. La adquisición de toda situación nueva, el nacimiento a cada nuevo valor implican siempre el renunciamiento y la muerte de lo que fuimos o poseímos anteriormente. La ambición gidiana de poseerlo todo y serlo todo a la vez es irrealizable en el plano existencial y conduce la existencia, no hacia la unidad, sino hacia la dispersión y la disolución. En el caso del devenir espiritual, que llamamos "conversión", es necesario morir para el "hombre antiguo" y sabemos por las *Confesiones* de san Agustín y los relatos de otros numerosos convertidos, que esta muerte no ocurre sin dolor; a eso se debe que tantos hombres que admiran las bellezas de la fe cristiana retrocedan ante el paso decisivo. El devenir intelectual exige igualmente una laboriosa ascesis, que consiste en desembarazarnos de todo prejuicio, de toda opinión formada por adelantado, de toda mentalidad de maestro.

Sin embargo, no hay existencia sin devenir y de nada sirve querer abolirlo. En exceso numerosos son los ejemplos de individuos y de pueblos que por temor a vivir han puesto fin deliberadamente a su devenir, para que podamos hacernos aún alguna ilusión sobre su suerte: están condenados a la esclerosis, a la muerte, ya no crean nada. Además, sería erróneo insistir demasiado exclusivamente sobre los dolores que encierra el devenir existencial, pues las alegrías que aporta a quienes viven intensamente compensan con largueza los esfuerzos y sufrimientos.

* * *

Para servirnos de un término sartriano, que de ahora en adelante forma parte del vocabulario filosófico del siglo XX, aun cuando no se lo entienda siempre en el mismo sentido, la existencia se distingue del mundo empírico por su calidad de "para sí". Esto quiere decir que no sólo vive, actúa, ama, piensa, sino que sabe que vive, actúa, ama, piensa. Se comprende, por lo tanto, que ciertos filósofos hayan hecho de la conciencia la realidad misma de la existencia. En todo caso, si hay, por cierto, exceso en erigir el grado de conciencia que ponemos en nuestro actuar en único criterio del valor existencial,

queda que sólo quien es consciente puede tener un valor existencial. A nuestro parecer, hablar como lo hacen ciertos psicoanalistas, de una "culpabilidad inconsciente" es un puro sin-sentido: así como no podría haber virtud inconsciente, tampoco puede hablarse de una falta o una culpabilidad que no sean conscientes. Por el contrario, el psicoanálisis como medio para ampliar el campo de la conciencia, puede convertirse en una preciosa disciplina existencial.

Desde Kierkegaard —y como lo veremos, ya en sus precursores— se ha considerado siempre a la existencia como libertad. Aun contra los prejuicios deterministas de su tiempo, Kierkegaard afirmó con gran vehemencia las prerrogativas de la existencia. Es incontestable que la concepción determinista de la realidad humana durante los últimos siglos carga con una grave responsabilidad en la decadencia de Occidente, en el estado de desaliento y desesperación de que padece una fracción importante de la juventud de nuestra época. En cuanto al Oriente, no ha logrado jamás entrar en los caminos del progreso y vive desde hace milenios en el estancamiento, porque su pensamiento es determinista. Los más serios estragos de la seudomística determinista se encuentran, no obstante, en ciertos medios cristianos donde ha originado una concepción falsa y peligrosa de la divina Providencia. La existencia, tal como la hemos descrito en este capítulo y tal como la conciben todos los filósofos existenciales, antiguos y modernos, sólo libre podría poseer realidad.

La libertad confiere al hombre el poder creador que le permite escapar a las leyes mecánicas de la evolución cósmica y tomar en sus manos su propio devenir existencial. Todo acto de creación nos suministra la prueba de nuestra propia libertad y de la libertad del prójimo. Las bizantinas controversias entre los partidarios y los adversarios tradicionales de la libertad humana no pueden parecernos más que una gimnasia de la razón razonante, sin el menor alcance existencial; cuanto estoy seguro de mi existencia, tanto la sé libre, pues mi certeza misma es un acto de mi libertad.

A semejanza de la existencia, tampoco la libertad del hombre es algo dado, una cosa objetiva y definitivamente adquirida de una vez por todas. Los protagonistas y los adversarios tradicionales de la libertad razonaban en lo abstracto y lo absoluto, encerrado cada uno fatalmente en su sistema, por lo que no pudieron encontrarse jamás y sus argumentos, tanto en uno como en otro sentido, tienen a nuestros ojos muy poca fuerza de convicción. Así como la existencia debe ganarse sobre el mundo objetivo, la libertad será una perpetua conquista sobre el determinismo universal. Una y otra existen ya, por lo demás, a la manera del germen, en todo ser humano venido a este mundo. Cuanto mayor es el grado en que devenimos hombres, trascendiendo la naturaleza, mayor es el grado

en que llegamos a ser libres, sin que, con todo, la libertad humana pueda aquí abajo devenir absoluta. Será siempre una libertad en situación, en situación por referencia a todo el cosmos, así como por referencia a la sociedad humana. La naturaleza se resiste a la posesión por el hombre; los demás hombres se presentan primeramente como un obstáculo al despliegue de nuestra libertad. Sin embargo, y justamente porque ha encontrado esas resistencias y esos obstáculos, ha tomado él conciencia de su libertad y luchando contra ellos la va llevando sin cesar a un grado superior. Existencialmente, pues, el hombre es siempre libre *por referencia* a alguien o a algo.

No debe confundirse la libertad existencial con el libre albedrío, tal como lo entendía la filosofía tradicional, ni con lo arbitrario, como tienden a hacerlo ciertos escritores más o menos influidos por Gide. Concebido como poder de elección entre dos actos o dos cosas igualmente posibles y atrayentes, en el sentido riguroso de la palabra el libre albedrío no existe en ninguna parte. El hombre tiene siempre motivos o móviles que guían su elección más bien en un sentido que en otro. Así para Cristo, frente al Tentador, en el desierto, no podía tratarse de una elección de libre albedrío entre la obediencia a su Padre y el Tentador; sin embargo, ¿quién osaría negar la entera libertad de su sumisión amorosa a la voluntad del Padre? Cosa semejante acontece con el *fiat* de la Virgen, preservada por la virtud de la inmaculada concepción de toda atracción por el mal, y acontecerá con el hombre llegado, después de la muerte, a presencia de Dios: su libre albedrío no podrá elegir entre Dios y el rechazo de Dios y, no obstante, amará a Dios durante toda la eternidad con una libertad existencial soberana. En cuanto a lo arbitrario, nada tiene de común con la libertad, pues por lo general es manifiestamente antiexistencial y, en consecuencia, opuesto también a la verdadera libertad.

La libertad es un bien humano de tal modo esencial, que la existencia no tiene derecho a sacrificarla por nada del mundo. Con toda seguridad que los abusos de la libertad, tanto en el plano individual como en el social son siempre posibles y pueden engendrar la anarquía y el libertinaje; pero éste es otro problema y de él hablaremos más adelante. Por el momento importa comprender que, sacrificando su libertad, la existencia no se pondría a cubierto de riesgos, sino que correría el peor de ellos, el de su propia destrucción. La tan frecuente tentación en gran número de nuestros contemporáneos, de colocar la responsabilidad de su destino en manos de un tirano o dictador cualquiera, nace de la neurosis, y es señal de una imperdonable cobardía. El orden sólo tiene valor existencial si es fruto del libre consentimiento de los hombres; por el contrario, si se lo obtiene al precio del sacrificio de la libertad,

representa el triunfo de fuerzas destructivas y será deber de todo hombre digno de tal nombre luchar contra él.

Puesto que es libre, la existencia no depende de las llamadas leyes científicas. Las mismas leyes psicológicas, si bien menos rígidas en su enunciado que las físicas y matemáticas, no tienen sobre ella más que un alcance relativo. Los psicoanalistas y caracterólogos pueden en verdad comprobar que tal hombre, con un pasado y un temperamento determinados, reacciona generalmente de tal manera en ciertas circunstancias; mas, a causa del poder creador de la libertad será siempre imposible predecir con exactitud cómo va a actuar o reaccionar dicho hombre. Siempre está en condiciones de inventar, gracias a su libertad, una actitud original que ninguna ciencia podría prever. O bien, si acaso no poseyera tal aptitud, sería la prueba de que no es un verdadero existente, de que su libertad se halla todavía encadenada. En consecuencia, cuando más arriba decimos que la reflexión existencial se esfuerza por extraer las leyes del comportamiento humano, hemos querido hablar de leyes bien distintas de las científicas. Las leyes existenciales son, no el trazado cementado de un canal, sino el lecho del torrente que *normalmente* las aguas en verdad respetan, pero que no vacilarán en desbordar si se convierte en un obstáculo para su curso. Como poder y necesidad que es de iniciativa y de creación, la libertad existencial no gustaría durante mucho tiempo de ningún marco demasiado rígido; tarde o temprano lo rompería. Los seres timoratos y cobardes sienten más o menos confusamente que la verdadera libertad les impediría permanecer en el reposo y la mediocridad, obligándolos a la perpetua superación de sí mismo y exponiendo su vida a los riesgos. Demasiado felices son entonces trocándola por no importa qué servidumbre, sometiéndola a no importa qué determinismo. Como los psicoanalistas sólo se ocupan generalmente de tales seres enfermos, disminuidos, muchos de ellos no han captado todavía el carácter específico de las leyes existenciales y hablan del determinismo psicológico. El hombre verdadero, por el contrario, se realiza en medio de todos los peligros y de todos los riesgos que encierra el empleo de la libertad.

Libertad y responsabilidad son dos realidades tan estrechamente solidarias, que tenemos derecho a considerarlas como dos aspectos de una sola y misma realidad existencial. Por otra parte, la existencia precia tanto a la libertad, es en la medida en que es libre, porque es responsable de sí misma y de sus compromisos. Pero la noción de responsabilidad implica la de lo trascendente, pues una responsabilidad que no lo fuera ante alguien superior a la existencia misma, sólo constituiría un vano juego de palabras, como se ve en el caso de un Sartre, quien so pretexto de establecer la libertad y la res-

ponsabilidad absolutas del hombre, llega en realidad a la destrucción de una y otra. Por esta razón los mejores pensadores existenciales han asignado tanta importancia al análisis de la creencia o de la fe, a la que consideran con toda justicia como una realidad tan esencial para la existencia como el devenir y la libertad. Pero de esto tendremos todavía ocasión de hablar extensamente cuando tratemos de los problemas más específicamente cristianos de la filosofía de la existencia.

III

DE LA FILOSOFÍA "NOCIONALISTA" A LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Cuando se dice existencia, no se piensa en cierta categoría de ser, en una denominación común, sino en el sujeto irreductiblemente personal. Si es cierto que la existencia realiza la esencia, nada sería más ajeno a nuestra perspectiva que concebir una "esencia" cualquiera común a todas las existencias. Pascal, al decir que por él personalmente, por él, Blas Pascal, había vertido Cristo en su cruz tal gota de sangre, aprehendió magníficamente el carácter único, no intercambiable de la existencia. A causa de su irreductible singularidad —lo cual, como veremos, no excluye en modo alguno la posibilidad de comunicación, todo lo contrario— la existencia no podría convertirse en objeto de ninguna ciencia, pues toda ciencia se ocupa, por definición, únicamente de lo que hay de común en cierta categoría de seres. Y porque la filosofía tradicional quería asemejarse a las ciencias y se llamaba ciencia, no estaba en condiciones de alcanzar la existencia. Para que hubiese una filosofía de la existencia, es decir, de lo singular y lo único, fue preciso dar a la palabra "filosofía" una significación más flexible que la que le reconocían los doctores de antaño, o más bien ha sido preciso un retorno, al cabo de siglos de racionalismo, idealismo y materialismo, al sentido primitivo y etimológico de este vocablo. La filosofía existencial, como tendremos ocasión de comprobarlo, es, efectivamente, más una sabiduría que un conocimiento.

Al hablar aquí de la filosofía occidental tradicional, no pensamos en un sistema o una escuela particular, sino en una tendencia bastante general y poco precisa que se origina en Aristóteles y domina desde hace siete u ocho siglos la enseñanza escolar de la filosofía. Las demás tendencias del pensamiento se han considerado, y toda-

vía se consideran generalmente, como más o menos heterodoxas, a no ser que se les rehúse lisa y llanamente el derecho al nombre de filosofía. Pese a las importantes diferencias que separan y oponen los innumerables sistemas de lo que llamamos aquí la filosofía escolar o nocional, abarca la casi totalidad de los escolásticos medievales y sus discípulos de los tiempos modernos, los nominalistas, Descartes y los cartesianos, Hegel, Kant, Fichte y todos los idealistas de los siglos XIX y XX, los materialistas de la "filosofía de las luces" del XVIII y los materialistas marxistas, así como la mayoría de los filósofos de diversas escuelas menores que la historia de la filosofía occidental estudia o enumera. Lo más característicamente común a todos esos filósofos y todas esas escuelas, es que se imponen como tarea el conocimiento objetivo, desinteresado. Observan la realidad casi de la misma manera que el hombre de ciencia, es decir, desde afuera, esforzándose por mantenerse a la mayor distancia posible de ella, por temor a perder esa serenidad objetiva que les parece la condición misma de todo conocimiento filosófico.

El prodigioso avance de las matemáticas en un comienzo, de las ciencias naturales después, se debe a esta orientación del pensamiento occidental. Gracias a ella nuestra civilización material ha logrado tan elevado grado de evolución, y disfrutamos de un bienestar sin precedente y sin par en las civilizaciones de cualquiera otra inspiración. Pero la orientación del pensamiento occidental hacia lo objetivo y lo racional no sólo ha tenido consecuencias felices. A ella se deben también la grosera ignorancia y el altivo desdén de la mayoría de los occidentales contemporáneos por los valores y las realidades específicamente humanos, espirituales. De ahí que tenga mucho que ver en la confusión moral, intelectual y espiritual que caracteriza nuestra época. Cuando se piensa en la magnitud y la precisión de los conocimientos que la mayor parte de nosotros posee sobre la materia y su energía, y cuando se los compara con lo poco que sabemos del alma y el espíritu humanos, no es difícil advertir el terrible desequilibrio de nuestro "humanismo".

No es cosa sencilla encontrar una palabra que permita denominar el conjunto de las escuelas filosóficas que hemos enumerado más arriba. Puesto que todas ellas dan la primacía a lo objetivo, lo común, lo abstracto sobre lo subjetivo, lo singular y lo concreto, en otro tiempo adoptamos para este fin la palabra "nocionalismo". Aunque no nos satisfaga plenamente ni diga sino imperfectamente lo que querríamos hacerle decir, a falta de otra mejor, nos serviremos de ella todavía aquí, no sin aclarar que los nocionalistas pueden ser además espiritualistas o materialistas, racionalistas, idealis-

tas, empiristas... "Nocionalistas" son por su común oposición respecto a la filosofía de la existencia.

El nominalismo, con Occam, Hume, Berkeley, y el idealismo, con Hegel, Kant, Fichte, Renouvier, Bruschvicg..., son las dos escuelas que más lejos han llevado las tendencias abstractivas y objetivantes del nocionalismo. Pero Descartes, que aspiraba a rehacer todos los conocimientos siguiendo el método de las matemáticas, pertenece prácticamente a la misma línea espiritual. Igual ocurre aproximadamente con el materialismo de Karl Marx y sus discípulos, pues su hombre-instrumento de producción no es el hombre concreto, el yo poseedor de su intimidad, sino una simple abstracción, en el mejor estilo de la economía política de los Ricardo y de los Adam Smith.

El nocionalismo, cualesquiera que sean su rótulo y sus objetivos particulares, profesa un verdadero culto por el conocimiento objetivo y abstracto. Lo que generalmente le interesa es el universo inmutable de los conceptos y de las ideas, en tanto que no le parece casi digno de interés el mundo concreto, que es un perpetuo cuestionarse a sí mismo, y donde nada es jamás perfecto y adecuadamente definible. Era cosa convenida, y lo es aún para la mayor parte de los manuales, que el conocimiento filosófico no puede tener por objeto lo único, singular, personal; que su objeto sólo puede ser lo universal, lo general. La mayoría de estos filósofos no rechaza la experiencia sensible, el contacto empírico con la cambiante realidad. Pero esta experiencia y este contacto sólo pueden ser para ellos un punto de partida y no se sienten realmente a gusto sino cuando penetran en el mundo de las ideas, del "ser en sí". La existencia, que se desenvuelve en el tiempo y el espacio y está sometida en cierta medida a sus leyes, siempre individual y libre, les parece a nuestros filósofos algo sospechoso, como un accidente más o menos enojoso, como una acometida criminal a la pureza del ser.

El mismo marxismo, ya lo hemos dicho y lo hemos demostrado ampliamente en otra parte [1], pese a las apariencias y no obstante las vehementes protestas de sus adeptos, es un nocionalismo abstracto. No empeña el combate revolucionario con la mira puesta en la felicidad del hombre concreto e individual, sino en la del proletariado. Ahora bien, éste es para Karl Marx, discípulo fiel del idealista Hegel, una entidad ideal, sin mucho de común con los proletarios que conoció. Así, por ejemplo, no le resulta en modo alguno difícil admitir que los obreros de su tiempo en conjunto eran sucios, perezosos, poco idealistas, en tanto que el proletariado se ha-

[1] Cf. IGNACE LEPP, *Le Marxisme, philosophie ambiguë et éfficace*, ed. Labergerie.

llaba revestido de todas las virtudes, no tenía defecto ninguno y estaba encargado de una grandiosa misión histórica. Siguiendo la misma dialéctica abstracta, los marxistas de hoy encuentran normal y legítimo sacrificar millones de seres humanos concretos por la futura felicidad abstracta de una humanidad abstracta. La dictadura del proletariado aplasta sin piedad a los proletarios.

La filosofía nocional ignora voluntariamente al hombre en lo que constituye verdaderamente su "humanidad"; lo ignora porque le teme, porque escapa a sus métodos de investigación y no encaja en sus categorías. León Brunschvicg lo reconoce expresamente y hace de ello uno de los principales títulos de gloria de su idealismo matemático. Reprocha a Bergson y a sus discípulos ser "antropocentristas", porque pretendieron constituir una filosofía partiendo de hechos biológicos y psicofisiológicos. Con mucha mayor razón, los nocionalistas sólo pueden experimentar desdén, a veces mezclado quizás con un poco de piedad, por la filosofía existencialista. Siendo la existencia libertad, se rehúsa en efecto a entrar en una definición, en una "idea clara". Escapa por igual a las reglas de la lógica formal y a las de la dialéctica idealista. Con toda evidencia, "el hombre en sí" no existe y el hombre tal cual existe no posee ninguna "realidad en sí". El idealismo matemático, absolutamente desinteresado, exento de toda contaminación con el hombre, parécele a Brunschvicg la única filosofía digna de tal nombre.

No todos los nocionalistas comparten por cierto el punto de vista realmente excesivo de Brunschvicg. Algunos de ellos —comenzando por Aristóteles— consagraron vastos y numerosos tratados al hombre o al "alma humana", y durante estos últimos siglos el Occidente se ha esforzado por dar nacimiento a un humanismo de indudable inspiración racionalista. Pero el hombre de que hablan Aristóteles, Descartes, Kant y todos los nominalistas, racionalistas, idealistas, materialistas, es el hombre objetivo, la esencia del hombre. Para ellos se trata de definir al hombre: ¿es una sustancia simple o bien compuesta de un cuerpo y un alma? ¿Tiene el alma una existencia separada de la del cuerpo? ¿Existe una distinción real o solamente virtual entre el alma y las "potencias del alma"? ¿Está el hombre o no dotado de libre albedrío? Tales son algunas de las cuestiones que apasionan a los filósofos nocionalistas cuando se interrogan acerca del hombre. Ellos conducen fatalmente la realidad humana a lo que tiene de común con el mundo empírico; en lugar de la existencia, alcanzan la "esencia" del hombre.

La esencia del hombre, tal como la entiende la filosofía nocionalista, es lo que hay de común en todos los hombres. En consecuencia, el hombre de que habla esta filosofía y que define como "animal razonable", "animal social", "animal productor", etc., sólo es

un simple modo de ver del espíritu, un simple concepto, y ninguno de nosotros se reconoce en él. Esta filosofía, dado que tiene por fin el conocimiento teórico, objetiva necesariamente todo lo que toca. Pues bien, el ser objetivado con fines de conocimiento no es existencia, pues ésta debe permanecer como subjetividad y no podría convertirse en objeto sin destruirse. El objeto, cualquiera sea, se mantendrá necesariamente exterior al sujeto cognoscente, aun cuando se lo conciba, como ocurre entre los idealistas absolutos, como una simple proyección de dicho sujeto. Desde hace siglos, los filósofos discuten la posibilidad o imposibilidad del sujeto de alcanzar el objeto, sin que hayan avanzado un paso. Además, no podría ser de otra manera, pues tenemos que habérnoslas con uno de esos falsos problemas que no pueden hallar solución alguna. El sujeto es una realidad existencial, concreta, presente en sí, en tanto que el objeto no es nunca más que un modo de ver del espíritu, sin interioridad, sin concreción. Esto no quiere decir, evidentemente, que adoptemos la posición del idealismo absoluto, para el cual nada existe fuera del sujeto cognoscente. Pero hasta la realidad auténticamente existencial, para convertirse en objeto de conocimiento, debe despojarse de todo carácter existencial. Al proponerme conocer objetivamente al hombre con quien trabajo, conocería ciertamente muchas cosas de él: el color de sus cabellos y sus ojos, su corpulencia, su andar, su carácter, su temperamento, etc., todo ello necesariamente por comparación con otros hombres que conozco de la misma manera, objetiva. Pero de lo que constituye el yo propio de mi colaborador, que hace que no sea intercambiable con persona alguna, que Dios lo ame con un amor que no tiene semejanza con ningún otro amor, no pueden darme noticia ni la psicología de la conducta, ni la caracterología, ni el psicoanálisis, ni ninguna otra ciencia de que se sirve la filosofía nocionalista.

¿Hay que condenar o rechazar sin apelación entonces la filosofía nocional? Algunos lo hacen, y los jóvenes, sensibles a críticas como la que acabamos de exponer, están dispuestos a encontrarla inútil, hasta nociva. Por nuestra parte, no pensamos en nada semejante y estamos convencidos de que la filosofía nocional ha sido y puede ser de gran utilidad para la existencia. Ha permitido y promovido el nacimiento de la ciencia moderna, del progreso material, cuyo valor existencial no debe subestimarse. Hasta como gimnasia intelectual tiene su utilidad. Forma la razón de los jóvenes, habituándolos a cierto rigor del pensamiento que no podrá considerarse jamás como un mal y cuya utilidad práctica es incontestable. La lógica formal y la dialéctica racional mismas son instrumentos de que ningún hombre culto podría prescindir sin grave perjuicio. La reacción

kierkegaardiana contra Hegel, que desembocó en el rechazo de toda filosofía en el sentido escolar del término, fue seguramente excesiva.

No es pues la filosofía nocionalista en sí misma lo que execramos, sino el uso que de ella se ha hecho. Particularmente desafortunado es que los filósofos nocionalistas no se hayan contentado con el solo conocimiento teórico y que hayan querido aplicar los principios por ellos descubiertos o elaborados al dominio de la existencia, crear una moral y un humanismo. El moralismo árido del siglo XIX, cuya acción soporífera se hace sentir aún hoy en algunos medios, ha sido tomado, muy erróneamente, por moral cristiana. Se origina directamente en el idealismo pragmático de Emmanuel Kant, así como los campos de exterminio hitleristas y el terrorismo bolchevique constituyen aplicaciones, un tanto excesivas, pero lógicas, de principios caros a los racionalistas de los dos últimos siglos.

La filosofía nocional ha analizado ideas, elaborado definiciones, construido una lógica y una dialéctica; pero no ha sabido ni podido comprender la libertad y la vida, lo personal y lo concreto. Como consecuencia de su culto de lo general, de lo objetivo, de lo abstracto, la humanidad occidental ha sacrificado la mayor parte de los valores existenciales auténticos: amor, fe, libertad, fidelidad, disponibilidad, generosidad, entusiasmo, pasión... Que una filosofía tan destructiva como el existencialismo de J. P. Sartre haya podido ejercer en nuestros días tanta influencia, recae en primer lugar, no en Sartre, sino en quienes por su menosprecio —poco importa si consciente o inconsciente— hacia las realidades de la existencia, han permitido que se creara un terrible vacío en las almas, al punto que el primero que llegó en el momento oportuno para ofrecerles alimento, fue recibido como un mesías, por mucho que el alimento ofrecido estuviese podrido.

La incapacidad de los maestros del pensamiento de estos últimos siglos para aprehender las realidades existenciales, ha traído como consecuencia que aun en la esfera de mayor éxito de la filosofía nocional, la del prodigioso progreso científico, las incontestables conquistas positivas se encuentren, desdichadamente, neutralizadas, por lo menos en el plano de la existencia, por el desencadenamiento de fuerzas ciegas. Como para la filosofía que le ha dado vida el conocimiento objetivo fue un fin en sí, así para toda la ciencia moderna el Progreso se convirtió en un ídolo. En lugar de ponerlo al servicio de la existencia, se le permitió seguir las leyes de la evolución mecánica. Y de este modo las técnicas modernas que permiten una producción más rápida y vasta han creado la condición proletaria, y los más espléndidos descubrimientos de secretos ayer insospechados en la energética cósmica, han servido principalmente para la muerte y la destrucción.

*
* *

Las más nefastas consecuencias de la dominación casi monopolizadora de la filosofía nocional sobre los espíritus de las generaciones que nos precedieron, se revelan en el plano propiamente cristiano. Los escolásticos egregios de la edad media habían adoptado el sistema de Aristóteles a fin de hallarse en condiciones de luchar contra el racionalismo destructor de ciertos maestros árabes (Averroes, Avicena) y cristianos (Abelardo, Escoto Erígeno), que amenazaba ejercer una influencia peligrosa sobre las universidades. Largo tiempo desconfió la Iglesia de la introducción del racionalismo en su apologética, y sólo gradualmente fue reconociendo su utilidad. Si las cosas hubiesen quedado ahí, todo habría sido para mejor. Por desdicha, lo que en un comienzo debía ser únicamente una arma apologética, tendía a presentarse como la doctrina misma del cristianismo. Las absurdas discusiones no sólo sobre el sexo de los ángeles, sino sobre la gracia eficaz que no es suficiente y la suficiente que no sería eficaz, y tantos otros problemas que no guardan la menor relación con el Evangelio de Cristo, dan una idea bastante exacta de lo que llamamos nocionalismo cristiano. La mayor parte de los manuales de teología compuestos en el siglo XIX, y que por desgracia no se han desterrado todavía del todo de la enseñanza de ciertos seminarios, reduce la revelación cristiana a una serie de demostraciones lógicas en las que la Biblia y la enseñanza de los Padres de la Iglesia ocupan un lugar incomparablemente menor que Aristóteles y hasta Descartes y Kant. Y nada diremos de esos manuales de "apologética" cuyo principal efecto es el de provocar náuseas a quienes los abren con el deseo de encontrar en ellos el camino que conduce al Dios vivo. El Dios del nocionalismo cristiano no es más que una simple conclusión silogística, tan alejado del Dios de Abraham y del crucificado bajo Poncio Pilatos, como una idea abstracta lo está de la que vive y palpita.

En cuanto a la moral llamada cristiana que se había deducido de esos principios abstractos y de la que vivieron, con frecuencia heroicamente, generaciones de creyentes, no era, lo más a menudo, sino una ética casi completamente natural. Como en el siglo XIX casi no se leían las Sagradas Escrituras, muchos cristianos sinceros se habrían asombrado enormemente al saber que la moral que se les predicaba en casi todos los púlpitos se inspiraba, no en el Evangelio de Jesucristo, sino en *La crítica de la razón práctica*, de un tal Emmanuel Kant, el más abstracto y menos vivo. Lo que constituyó la preocupación dominante en la mayoría de los moralistas

cristianos durante muchas décadas, fue el "probar" que el hecho cristiano se ajustaba cabalmente a las harto famosas "leyes naturales", que de tanto favor gozaron en el siglo XIX y en los primeros años del XX. Y en esto creían ceñirse a la "tradición cristiana", ignorando aparentemente que si existe una tradición cristiana exotérica, hay también otra esotérica, destinada a los que buscan en el cristianismo algo distinto de la concordancia con las leyes naturales o con las reglas de las filosofías enseñadas en las escuelas.

En estas condiciones, nada hay de asombroso en que la religión cristiana perdiera su carácter de acontecimiento único y escandaloso. Los sacerdotes formados según tales principios se convirtieron en respetables funcionarios del culto; el ideal cristiano se rebajó hasta el nivel del "buen hombre" perfectamente adaptado al conformismo del grupo social en cuyo seno vivía, y en todo caso mucho más próximo a la enseñanza del estoicismo o el kantismo que a la del Evangelio. El cristianismo dejó de ser entonces el fermento que levanta la pasta humana —a la cual las fuerzas de inercia, consecuencia del Pecado, atraen siempre hacia la bajeza— para no ser más que una especie de ética social que aporta las promesas del paraíso y las amenazas del infierno como medios de conservación del orden establecido, el cual no posee, por otra parte, nada de cristiano. El "burgués", es decir, el hombre adaptado por excelencia, del período que tratamos, quería la religión para su mujer y sus hijos para que fuesen "juiciosos"; para el pueblo, para que se mantuviese tranquilo, y para "dar el buen ejemplo" se resignaba a veces también a asistir el domingo a misa. Los impulsos de los místicos, las generosidades de los santos sólo podían parecer a nuestro buen hombre cristiano locuras de otra época que no debían tener carta de ciudadanía en ese "cristianismo iluminado" cuya preocupación primordial era la de que sus adeptos no pudieran distinguirse en nada de quienes renegaban de Cristo. El buen tono exigía que el cristiano no chocara a nadie, que se hiciera perdonar, por su perfecta adaptación al mundo no cristiano, los vaticinios del Sermón de la Montaña, las exhortaciones de los Apóstoles, los Padres de la Iglesia y los grandes autores místicos a la superación y la grandeza. Resultaría divertido, si no fuese de tal modo irritante, citar a granel la mayor parte de los "comentarios" del Evangelio, algunos de los cuales datan de hace sólo treinta años, en que el comentarista emplea su ingenio principalmente en explicar que no hay que tomar demasiado al pie de la letra las palabras aparentemente escandalosas de Cristo, que todo puede y debe entenderse en un sentido amable, que el "ojo de la aguja" por la cual le es más fácil pasar a un camello que a un rico entrar en el Reino de Dios no es tal ojo de aguja sino una puerta de Jerusalén, etc. Conocemos un convertido al cristianismo que, tras

la lectura de uno de estos comentarios, ya nada comprendió del Evangelio. Si Jesús fue un buen burgués judío como todos los demás, si nada en su enseñanza iba dirigido a escandalizar a los fariseos y los hipócritas, sacudir a los perezosos y los conformistas, ¿cómo podía ser que no se le recibiera con los brazos abiertos, y se le persiguiera y crucificara?

Que después de esto el pueblo, que nada tenía que esperar de este orden establecido —tan enérgicamente defendido en nombre del cristianismo— rompiera con él, cabe dentro de la lógica de las cosas. Tampoco asombra, frente a la monstruosa desfiguración del mensaje cristiano, que hombres geniales como Nietzsche creyeran que la "muerte de Dios" fuera la condición previa para que la humanidad estuviese en disposición de triunfar de la espantosa mediocridad a que la había arrastrado una civilización racionalista y burguesa que se calificaba de cristiana. Sin la violenta reacción "existencial" de estas últimas décadas, pero comenzada ya de manera esporádica en el curso del siglo XIX, la descristianización de Occidente sería hoy con toda probabilidad cosa hecha. En todo caso, ningún artificio "apologético" podría negar que en el corazón de la mayoría de nuestros contemporáneos de países tradicionalmente cristianos, Dios está realmente muerto y bien enterrado. Racionalistas convictos como Renan y Taine, por ejemplo, que predijeron el fin próximo del cristianismo, fueron incomparablemente más lúcidos que los teólogos, moralistas y apologistas llamados "cristianos", que hicieron acrobacias intelectuales para demostrar, por procedimientos racionales y científicos, la verdad del cristianismo y la excelencia de la moral cristiana. Debería ser, pues, evidente para todo hombre que sabe de qué está hablando, que racionalismo y cristianismo son realidades no sólo heterogéneas sino antinómicas. Renan y Taine lo comprendieron mejor que los apologistas, y si sus predicciones acerca del fin próximo del cristianismo no se han realizado, no se debe a las habilidades seudodialécticas y seudocientíficas de los últimos, sino a las debilidades congénitas del racionalismo, que hoy agoniza en medio de la podredumbre de sus propias contradicciones.

*
* *

La filosofía de la existencia en modo alguno pone en duda el valor de la razón; no es, como se la acusa injustamente (quizás a causa de los excesos lingüísticos de sus partidarios poco ilustrados) antiintelectualista. En verdad, como lo hemos dicho en el capítulo precedente, su paso fundamental y primero no es el razonamiento lógico sino el contacto directo, por medio de la introspección, con

la situación vivida. Pero no se trata en absoluto de detenerse en la ola de las sensaciones y las impresiones. El acto segundo e igualmente necesario del método fenomenológico de que se sirve es la reflexión sobre la situación vivida que la introspección nos ha revelado. Y esta reflexión, para concluir en filosofía, debe hacer uso de todas las facultades, de todos los recursos de la inteligencia y hasta del razonamiento dialéctico. Si en ocasiones nos ocurre adoptar una actitud más o menos desafiante respecto de la razón —y si Kierkegaard y, antes de él, Pascal hasta la habían combatido abiertamente— es por reacción consciente o inconsciente contra los abusos que el nocionalismo hizo de ella. El pensador existencial va hacia la realidad con todo su yo, y ese su yo todo no es sólo su razón, sino además su libertad, su "corazón", su voluntad, su sensibilidad, sus instintos y... naturalmente, también su inteligencia. Para él, no debe haber diferencia entre filosofar y existir, al no ser su filosofía más que la expresión más adecuada posible de su acto de existir.

Para aprehender cuán grande abismo separa a un filósofo de la existencia de un filósofo de los conceptos y las ideas puras, no es una filosofía del "sentimiento" o de la intuición lo que hay que oponer a una filosofía de la razón, sino atender a la diferencia que hay entre un hombre que vive en el sentido pleno del término y un profesor que no hace más que enseñar. El profesor-tipo, el "buen profesor" que tiene cariño por la universidad laica, enseña todo lo que está previsto en los programas, evitando manifestar en la medida de lo posible sus propias convicciones, preferencias, compromisos. Su ideal es la objetividad absoluta, la neutralidad total; querría confundirse con el manual. Puede tener una mujer e hijos enfermos, ir los viernes a la mezquita o asistir el domingo a misa, pertenecer a un partido político conservador, reformista o revolucionario, formar parte de un club deportivo o literario; sus alumnos y lectores pueden no saber nada de ello sin que esta ignorancia les impida seguir su enseñanza. Debido a que la Universidad no poseyó durante largo tiempo más que tales profesores de filosofía, la imaginación popular concibe al filósofo como un ser que vive completamente fuera del tiempo y el espacio, que nada comprende de las contingencias de la vida cotidiana, que no toma parte ninguna en las angustias, alegrías y luchas de la humanidad "ordinaria": sólo vive en el universo de las ideas abstractas y de los problemas sin relación con el mundo de lo concreto. Que Emmanuel Kant se dejara conmover un instante por la noticia de la Revolución Francesa: he ahí una anomalía, uno de esos inexplicables "errores" que cometen hasta los "más grandes". El "verdadero filósofo" no podía ser sino un "original".

En oposición al profesor, el existente, aun cuando sea también un

profesor, sólo a impulsos de una imperiosa exigencia de su yo profundo podría hablar y escribir. No le es posible callar; se sabe encargado de un mensaje. Puede, en verdad, engañarse acerca del valor objetivo de su mensaje, al tomar por absoluto lo que es relativo, pues, ¿no consiste la esencia de la existencia en ser inacabada, sujeta al devenir tanto en el plano afectivo como en el dominio intelectual? Pero aun cuando se halle en un error, lo que escribe o dice posee un acento de sinceridad y autenticidad, una fuerza de atracción que no dejan casi nunca indiferentes a quienes le escuchan o leen. Mientras que en el nocionalista sólo cuenta el pensamiento, en el existente el pensamiento no podría estar separado de la existencia. Los libros y discursos de los filósofos de la existencia no tratan de leyes teóricas del conocimiento, de estructuras del alma o de la razón cuya presencia sólo puede afirmarse por deducción lógica: nos ponen en comunicación con *hombres* que viven, luchan, aman, sufren. Los existenciales no adoptan jamás la actitud de observadores desinteresados frente al universo y a la condición humana; se encuentran necesariamente comprometidos con ellos, participan activamente en el drama cósmico. El alcance de su filosofía no se halla condicionado por el poder y la exactitud de su razonamiento, por una mayor o menor erudición, cuanto por el grado de su participación en este drama existencial colectivo del que son los portavoces, los mensajeros. En tanto no haya hecho suya una situación existencial dada, es inconcebible que un filósofo de la existencia hable de ella. Un filósofo nocionalista puede especular ampliamente sobre la libertad, por ejemplo, aun permaneciendo esclavo de las convenciones sociales o de sus propios instintos. El filósofo de la existencia no estará en condiciones de hablar de ella sino a condición de luchar efectivamente por la liberación, tanto personal como social. Si el nocionalista es "profesor", el existencial es apóstol. Lo que le importa no es comunicar un saber, sino hacer participar en una vida y una sabiduría.

Por estar personalmente comprometido en el drama de la existencia, el filósofo existencial no puede, evidentemente, adoptar hacia ella la actitud de fría objetividad de un hombre de ciencia o de un teórico. Será obligatoriamente subjetivo, apasionado, partidario. Y lo será deliberadamente, con toda lucidez, puesto que su filosofía quiere ser, no una simple descripción, sino la trasfiguración de la realidad. No por puro azar se ve pues a los principales pensadores existenciales del pasado y el presente en la vanguardia del combate espiritual o revolucionario de su época. San Agustín fue un muy insigne obispo, luchador infatigable por la pureza de la fe, y la mayoría de sus libros son escritos combativos. Blas Pascal no sólo escribió sus *Pensées;* es también autor de ese terrible libelo que se

llama *Les Provinciales*. Ya hemos dicho algunas palabras acerca de los altercados de Sören Kierkegaard con la Iglesia establecida de la Dinamarca de su tiempo, roída por el liberalismo racionalista. En cuanto a los contemporáneos, es sabido que Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Malraux, Gabriel Marcel no han permanecido apartados de las luchas e inquietudes de la humanidad de nuestro tiempo, lo que no quiere decir, evidentemente, que se hayan encontrado todos en el mismo campo, pues en oposición a lo que piensa el joven sartriano Francis Jeanson, la fenomenología existencial no impone de ningún modo a todos los que de ella se sirven fielmente, las mismas opciones que las de su maestro. Lo que caracteriza a todos los existenciales, cualesquiera sean por otra parte sus convicciones y sus compromisos, es que el mundo no constituye para ninguno de ellos un objeto que ha de estudiarse y observarse desde fuera, sino el condicionamiento de la existencia, y que, por lo tanto, forma parte de ella. No lo contemplan desde el Aventino, como lo hacen necesariamente los hombres de ciencia, sino que se mezclan en su ritmo íntimo. Si el comportamiento del filósofo nocionalista es análogo al del hombre de ciencia, el filósofo existencial contempla el mundo a manera del artista, quien también debe realizar una especie de identificación con la naturaleza antes de estar en aptitud de pintarla o cantarla.

La filosofía de la existencia no profesaba ningún culto, ninguna admiración por las famosas "ideas claras" que, desde Descartes, Voltaire y Condillac, se consideran el principal timbre de gloria del espíritu francés. En verdad, ellas representan una grave enfermedad de que padece el pensamiento francés desde hace más de tres siglos y que lo ha encerrado en un racionalismo estrecho, privándolo de toda capacidad para comprender las realidades humanas profundas. La realidad no es clara ni simple y no se puede tener de ella una idea clara ni simple como no sea sirviéndose de este método abstractivo que no podría hacer otra cosa que descuidar todo lo que hay en la realidad de individual, profundo y misterioso. Definir al hombre como animal razonable, por ejemplo, nos proporciona acerca de él, ciertamente, una idea clara, y esto no es todavía tan evidente como se cree; pero no me enseña prácticamente nada acerca de Pedro o de Pablo.

Se hace entonces difícil reprochar a los filósofos de la existencia el que experimenten como una especie de repulsión instintiva cuando se les pide —cosa que ocurre con frecuencia— que definan la realidad existencial o el existencialismo. Jamás se debe pedirles que digan en "tres palabras" qué entienden por existencia. La definición se hace por los caracteres comunes al género o a la especie, mientras que la existencia, como hemos visto, no es género ni especie y co-

mienza precisamente allí donde se detienen aquéllos. El método fenomenológico de que se valen todos los existencialistas no es deductivo, sino analítico, no procede por demostraciones y definiciones, sino que se esfuerza, al describir la realidad, por abrazarla en su totalidad. Bergson, que fue más bien filósofo de la vida y de lo vital que de la existencia, había advertido muy bien la superioridad del método descriptivo, único capaz de captar lo individual y concreto. Numerosos filósofos de la existencia gustan servirse, por lo menos de tiempo en tiempo, de géneros literarios más flexibles que el tradicional tratado filosófico: a la vez que filósofos son novelistas, autores dramáticos, periodistas... Si Sartre no hubiese dado a luz nada más que su monumental *L'Etre et le Néant* y sus demás obras propiamente filosóficas, probablemente nunca se habría hecho famoso. Fueron *La Nausée, Huis-clos, Les Mouches, Les Chemins de la liberté,* las obras que revelaron al gran público la existencia absurda, y *L'Etre et le Néant* debe considerarse como una especie de trasposición en el lenguaje llamado filosófico, de las situaciones existenciales descritas en sus novelas y piezas teatrales. Importa destacar que el recurrir a la obra literaria no constituye de ningún modo, en la perspectiva existencial, un procedimiento mediocre o desdeñable, pues es propio de la filosofía de la existencia el no contentarse con ser sólo una discusión entre filósofos profesionales, sino el tender a la conversión, a la acción. La obra del más poderoso pensador existencial ateo de nuestra época, André Malraux, se compuso, durante largo tiempo, casi exclusivamente de novelas. Si el esplendor de un Merleau-Ponty es mínimo al lado del de su amigo Jean Paul Sartre, aun cuando en el plano del vigor del pensamiento lo supera en medida incomparablemente superior, se debe a que no ha escrito ninguna obra de imaginación; y además se ha dedicado al periodismo, lo que le permite ser a pesar de todo un filósofo de la existencia, y no solamente un profesor de la filosofía de la existencia.

Hemos comprobado ya que el concepto de hombre, tal como lo han elaborado las diversas escuelas de la filosofía nocionalista, no se encuentra realizado en ningún hombre concreto. En ninguno de los tratados clásicos sobre el hombre podemos reconocernos, o reconocer al hombre concreto que es nuestro amigo o en el que nos interesamos.

Tomemos en cambio dos "tratados de antropología", tan poco tratados cuanto que son los modelos de toda filosofía existencial: las *Confesiones* de san Agustín y los *Pensées* de Pascal. El hombre cuyas peripecias espirituales narran estos dos grandes pensadores y escritores no es "el hombre en sí", el hombre objetivo y abstracto. Aquel cuyos extravíos, pecados y aspiraciones a la verdad y a la

grandeza confiesa Agustín, no es otro que el mismo Agustín de Thagaste, convertido en obispo de Hipona. Este otro, cuyas grandezas y miserias expone Pascal, se llama Blas Pascal, individuo bien caracterizado, de ningún modo reductible a una definición común cualquiera del hombre medio. De igual manera, la angustia casi enfermiza de que Sören Kierkegaard hace una de las principales características de la existencia, no es una angustia anónima, observada clínicamente; es su propia angustia, la angustia de un hombre que desde su primera juventud vivió desgarrado entre una fe cristiana terriblemente exigente y trágica, legada por su padre, y sus poderosas aspiraciones hacia la liberación. Esta profunda subjetividad que les hace, en el fondo, no hablar más que de sí mismos, da a las obras de estos tres escritores una vibrante emotividad, una singular fuerza de atracción. Mientras que el humanismo de los filósofos nocionalistas, prendados de la objetividad —desde Aristóteles a Kant y a Brunschvicg, pasando por los escolásticos del medioevo y los cartesianos— nos parece absolutamente carente de interés en nuestro mundo de hoy y sus obras son leídas tan sólo por los eruditos o los candidatos a exámenes, quince siglos han trascurrido desde que Agustín escribió sus *Confesiones* y tres desde que Pascal compuso sus *Pensées*, sin que unas ni otros hayan envejecido. Se leen aún en todos los países, en todas las lenguas, hasta por hombres que no comparten la fe que inspiraba a sus autores. Nosotros hemos visto a un joven universitario chino, de religión budista, leer a san Agustín en su lengua materna, y hablar con entusiasmo de los finos análisis del alma humana del gran doctor cristiano del África. Lo más significativo, con seguridad, es que los libros de Agustín, Pascal, Kierkegaard no se leen de la manera como el erudito estudia documentos cuyo interés es de orden únicamente histórico o literario. Se los lee con pasión, tomando posición a favor o en contra, buscando en ellos la luz que pueda aclarar la vía por la que marcha el lector.

Lo que testimonia que, mejor que en las sabias definiciones generales y fatalmente abstractas, cada uno de nosotros se reconoce cierto parentesco con esos seres tan singulares y subjetivos en extremo como fueron Agustín, Pascal, Kierkegaard... Por alejados que estemos de esos seres de excepción, por lo que hay de mejor en cada uno de nosotros, su drama es de alguna manera también el nuestro; la confesión que hacen de sus angustias y aspiraciones nos hace adquirir conciencia de nuestra propia situación en el mundo.

El que escritores tan extraños a toda perspectiva de la ontología clásica como André Malraux y Albert Camus, hayan llegado a reconocer y profesar una "esencia humana" común a todos los hombres, cuya singularidad irreductible han podido observar, en su

condición de buenos y fieles fenomenologistas, habla altamente en favor del valor universal de la filosofía de la existencia y confirma lo que hemos dicho de san Agustín, Pascal y Kierkegaard. Está a punto de constituirse una nueva ontología concreta, existencial, y su valor filosófico será ante nuestros ojos muy superior al de la ontología fundada en las especulaciones abstractas, objetivas.

Nos parece entonces incontestable —y digan lo que quieran los autores de poco fuste de los manuales de filosofía y teología, o los profesores de filosofía perdidos en el mundo artificial de los teoremas y las abstracciones— que interesándonos —pero interesándonos de otro modo que el puramente racional— en la existencia individual y concreta, en el "ser en situación", es como tenemos el mayor número de posibilidades de encontrar el ser eterno y universal, de ponernos en aptitud de comunicar con el Ser absoluto. Al proponerme como tarea el conocimiento de un ser, no se me pedirá que lo despoje de todos sus rasgos individuales conduciéndolo a una denominación común y necesariamente empobrecida, vacía de su sustancia. Muy por el contrario, importa tratarlo, no como un objeto que me sería exterior y extraño, sino como un sujeto, una *existencia*, con la que me esforzaré por realizar una comunión intersubjetiva. Al restringir nuestro conocimiento del otro a lo que pueda haber en él de común con el conjunto de los hombres o con un grupo social determinado, conoceremos ciertamente algunas cosas a su respecto, por ejemplo, tales tendencias de su carácter o de su temperamento o, por lo menos, el color de su piel o de sus cabellos. ¿Pero qué sabemos, por ejemplo, de Richard Wright —probablemente el más genial de los novelistas norteamericanos de la generación joven— con verificar que es negro, originario del Sur de los Estados Unidos, que ha tenido una infancia desdichada y ha sufrido a causa de la segregación racial? Estos datos estadísticos le son comunes con otros innumerables negros norteamericanos. Sólo tomando a Wright en sí mismo, entrando en comunicación con su individualidad única, estaremos en condiciones de saber quién es, qué constituye la grandeza y las debilidades de su genio.

Por ser el mundo moderno objetivo al extremo, a consecuencia de siglos de racionalismo, se han visto nacer la patriotería, el racismo, el "espíritu de clase" o de casta fanático, tan opuestos a los caracteres generales de una civilización que de más en más va adquiriendo dimensiones universales. Que el "pequeño burgués" francés, por ejemplo, crea explicar perfectamente el inmenso problema que plantea a nuestro tiempo la revolución comunista, diciendo que se trata de un fenómeno propiamente eslavo, inconcebible en un pueblo "como el nuestro" (sin que, como es muy probable, conozca de los "eslavos" más que algunos pobres "clisés", obra de oscuros

periodistas patrioteros), atestigua no sólo su burda ignorancia, sino igualmente su radical inadaptación a nuestro mundo. El día en que los psicoanalistas se interesen más en la psicología colectiva, podrán escribir estudios apasionantes sobre la neurosis de la llamada pequeña burguesía, que la historia parece haber condenado ya, pero que continúa todavía creyéndose la conciencia del mundo. Nada más ajeno a las perspectivas existenciales que los métodos policíacos, en uso desdichadamente aun en la vida de todos los días y en las relaciones privadas, y que tienden a establecer para cada individuo una ficha antropométrica. En realidad, en tanto que de un hombre conozcamos sólo lo que hay en él de objetivo y catalogable, no nos equivocaremos mucho al decir que no lo conocemos.

*
* *

Nadie discutirá que es más difícil construir una filosofía de la existencia, es decir, de la interioridad y la subjetividad, que los sistemas bien articulados de los nocionalistas de todos órdenes. No es fácil permanecer siempre joven y, disponible, buscar apasionadamente la verdad aun a una edad avanzada; estar siempre dispuesto a comprometerse nuevamente en la trama de la historia que se está haciendo. Nuestra pereza natural querría que nos acantonáramos en la repetición de las tesis cuya pertinencia creemos, en un momento dado, haber establecido. Los mismos "discípulos" —alumnos y lectores— nos piden que les entreguemos sistemas coherentes, *summas* que den una visión de conjunto de todos los problemas que puedan proponerse al espíritu humano. Ahora bien, si en la Edad Media elevadísimos espíritus pudieron creer de buena fe en la posibilidad de esas *summas* y *specula* que ahora abundan, si hasta Bossuet estaba facultado para componer su discurso sobre la "historia universal", en el estado actual de los conocimientos humanos nada podría legitimar tales pretensiones. Con mayor razón no puede pretenderlo una filosofía que ha adquirido conciencia del carácter cambiante de la existencia, para la cual, en consecuencia, todo lo creado debe volver constantemente a cuestionarse.

Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel han creído, indudablemente, poder establecer *sistemáticas* existenciales y muy probablemente éstas se demostrarán indispensables para que la filosofía de la existencia pueda dar lugar a una nueva ontología. Pero lo inadmisible, en contradicción con los postulados fundamentales del método fenomenológico que invocamos, es la pretensión de ciertos "existencialistas" de erigir su filosofía en sistema. El día en que Sartre y sus partidarios proclamaron que no podría haber otros "existencia-

lismos" que el suyo, dejaron de ser filósofos de la existencia y se convirtieron en sectarios como los que combatían en Kierkegaard. Se comprende entonces que filósofos auténticos de la existencia como un Gabriel Marcel, no quieran que se los califique de "existencialistas", pues nada tienen en común con el dogmatismo sartriano y, dado que el gran público, ignorante de cuanto atañe a la existencia y de lo que debería ser una filosofía de ésta, considera al sartrismo como la forma acabada del existencialismo, concluyendo que todo otro existencialismo debe necesariamente parecérsele por algún aspecto. La misma Iglesia Católica, al poner en guardia a los católicos con su encíclica *Humani Generis* contra los peligros espirituales y morales del existencialismo, se coloca en el punto de vista del gran público, del hombre de la calle.

Puesto que la realidad existencial se halla en perpetuo devenir, libre y ambigua, la filosofía que se propone su estudio no debe aspirar a la seudo coherencia de los filósofos nocionalistas. Como lo hemos dicho más arriba, la existencia y la filosofía de la existencia no deben estar separadas, como lo están el objeto y el sujeto. Si no fuéramos esclavos de ciertos hábitos lingüísticos, no deberíamos siquiera agregar a la palabra existencia el sufijo "ismo", puesto que si el existencialismo se concibe a modo de lo que nos sugieren los términos idealismo, materialismo, etc., no estamos ya dentro de las verdaderas perspectivas existenciales. Por ello en este estudio preferimos decir "filosofía de la existencia" más bien que "existencialismo", y, si ocasionalmente nos servimos de este último vocablo, queda convenido que será siempre en sentido antisistemático, sin referencia precisa a ningún "existencialismo" determinado.

Otro error muy difundido sobre la filosofía de la existencia consiste en considerarla como profundamente narcisista, fundada únicamente en la experiencia interior del sujeto aislado, encerrado en su soledad. Nosotros mismos al hablar poco antes del camino que conduce del ser en situación al ser universal y citar el ejemplo del escritor negro norteamericano Richard Wright, corríamos el riesgo quizás de dar a algunos la impresión de preconizar un feroz individualismo, de no reconocer más realidad existencial que el hombre solitario. Nada de eso. La existencia, al mismo tiempo que y tanto como interioridad, es comunión. Nuestra experiencia personal no será verdaderamente existencial si no logra abrazar —siempre desde el interior, por la vía de la comunión— la experiencia íntima de los demás seres. Más aún: yo no soy yo sino gracias a los otros. Las condiciones históricas, geográficas, sociológicas de mi nacimiento y de mi vida; los seres que me rodean; los prejuicios, creencias, y todo ese conjunto objetivo que los freudianos llaman "superyó", constituyen parte integrante de mi situación existencial. Si es

verdad entonces que nada sabemos de Richard Wright al leer su ficha antropométrica, también es cierto que el hecho de haber nacido en una comunidad negra del Sur de los Estados Unidos y conocido la miseria y la persecución, son datos indispensables en la orientación tomada por el tan personal genio del escritor.

Para que el existencialismo tenga derecho al título de filosofía, debe alcanzar, más allá del fenómeno individual, la esencia permanente del ser espiritual. Por lo tanto, el "existencialista" no tiene derecho a restringir abusivamente el campo de sus experiencias. El existencialismo de J. P. Sartre ha dado lugar a una concepción fundamentalmente pesimista y "absurdista" de la realidad humana, únicamente porque este filósofo, por motivos que descubre su propio psicoanálisis existencial, no ha querido comunicación espiritual más que con subhombres, a los que él mismo llama "puercos". Porque, al parecer, no ha querido abrirse a la comunión con existencias auténticas, reduce abusivamente la existencia auténtica a la inauténtica, otorga la primacía a la mala fe sobre la fe, a la duplicidad sobre la sinceridad, al odio sobre el amor. El buen método fenomenológico quiere que actuemos a imitación del hombre de ciencia. Para que éste pueda deducir leyes científicas de sus observaciones, está obligado a observar hechos tan numerosos y diversos como le sea posible. Así debemos proceder nosotros, y sólo un pensador profundamente disponible puede convertirse en filósofo de la existencia. Debe ir hacia la existencia con todo su yo, liberarse de todo prejuicio teórico, de todo postulado racional. De este modo, aquellos existencialistas que niegan a la fe religiosa todo carácter de autenticidad existencial en razón de postulados caros al racionalismo ateo, cometen una grave infidelidad respecto del método fenomenológico al que se dicen fieles. Aun si no les hubiese sido concedido poseer una experiencia religiosa personal, nada los autoriza a rechazar *a priori* como no-valiosos, los testimonios de numerosos existentes auténticos que con toda evidencia han vivido esta experiencia.

Ya hemos insistido largamente sobre el carácter de perpetuo devenir de la existencia. Se sigue de aquí que la filosofía de la existencia no puede imponerse por tarea la definición o descripción estática de la realidad humana. Por ser filosofía del destino humano, le incumbe descubrir las condiciones que permitan realizar ese destino, alcanzar lo que llamamos la existencia auténtica. Para tomar un ejemplo particularmente característico, lo que nos interesa no es tanto saber qué es el cristianismo —si bien esto también tiene para nosotros su importancia—, sino cómo puede uno hacerse cristiano. Proclamar la primacía de la salvación del hombre, en algún sentido en que se entienda por otra parte esta palabra, sobre el conoci-

miento de las cosas, he ahí la tarea que se imponen todos los "existencialistas". Hasta Heidegger y Sartre, aunque radicalmente ajenos a toda perspectiva espiritualista, son filósofos de la salvación, mucho más que ciertos creyentes sincerísimos, pero cuya filosofía es "nocionalista". Para el existencialista, se trata de descubrir el sentido de la existencia, su origen, su justificación, su finalidad. Nadie se asombrará, después de esto, que durante siglos fueran sobre todo los pensadores cristianos, y además los más auténticamente místicos de entre ellos, los que practicaron el existencialismo, y que el existencialismo ateo no sea, pese a su reciente éxito de plaza pública, más que una anomalía, uno de esos absurdos en que la historia es ¡ay! fecunda.

IV

TRADICIÓN EXISTENCIAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Un joven y talentoso filósofo, Francis Jeanson, en una obra sobre fenomenología, no parece siquiera concebir que pueda haber otra fenomenología, y por lo tanto otra filosofía de la existencia, que la de sus maestros J. P. Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Hasta los compromisos políticos de éstos le parecen a Jeanson consecuencia casi obligada de la fenomenología. Justamente hace a Heidegger y a Jaspers el honor de contarlos entre los existencialistas, si bien su "ortodoxia" es discutible. Es evidente que esta concepción del existencialismo parte de una comprensión radicalmente distinta de la nuestra. Para Jeanson y muchos otros, éste, pese a sus protestas, sin duda sinceras —ya no se trata de cierta actitud frente a la existencia, de cierto método que puede emplearse con igual derecho por pensadores de horizontes espirituales o ideológicos diversos— se ha convertido en un dogmatismo estrechamente doctrinal, hasta intolerante. Si debiéramos unirnos a esta concepción doctrinal del existencialismo, no podríamos actuar de modo distinto que un Gabriel Marcel y un Albert Camus, que han creído un deber protestar públicamente contra su clasificación entre los existencialistas, aun cuando su filosofía, mejor que la de Sartre, sea filosofía de la existencia.

La querella acerca de si debe hablarse del existencialismo en singular o en plural nos parece más bien bizantina. Ya hemos dicho que hay cierto abuso en hacer de la filosofía de la existencia un "ismo", sufijo que evoca la idea de un sistema, inconciliable con el carácter dinámico, "abierto" de la existencia. No oponemos objeción a un monopolio sartriano del vocablo existencialismo, si bien se vuelve entonces difícil clasificar a un existencialista tan auténtico —hasta según los sartrianos— como Sören Kierkegaard, quien

no habría prestado asentimiento a ninguno de los dogmas de *L'Etre et le Néant*. Lo cierto es que el método fenomenológico y la actitud existencial ante el universo no podrían convertirse en monopolio de ninguna escuela. Hasta nos parece que quienes han hecho de él el mejor de los usos, que se han ajustado con la mayor probidad a las exigencias fundamentales del método, no son precisamente los discípulos del maestro de Saint-Germain-des-Prés. Un Camus, un Malraux, un Romano Guardini, un Karl Barth, un Mounier y un Berdiaev se muestran a nuestros ojos como incomparablemente más fieles al espíritu de la filosofía existencial que Sartre, Simone de Beauvoir e inclusive Merleau-Ponty.

EL EVANGELIO DE CRISTO

¿Estamos autorizados a hablar de un "existencialismo cristiano"? Es evidente que ello depende del sentido que se dé a la palabra; ya que, en efecto, no podría haber un idealismo o un materialismo cristiano, y si se da a la palabra existencialismo el contenido doctrinal de una escuela cualquiera, enfrentándolo luego con el mensaje cristiano, es verdad que no tendríamos derecho a adosarle el adjetivo "cristiano". Por el contrario, al adoptar nuestra concepción de la existencia y de la filosofía de la existencia, el existencialismo cristiano adquirirá, en la filosofía cristiana, los mismos derechos que la escolástica o el tomismo, por ejemplo, los que también son con mucho, métodos más que cuerpos de doctrina, pues los cristianos tomistas y existencialistas —digamos, Jacques Maritain y Gabriel Marcel— creen en los mismos dogmas y profesan la misma doctrina.

"La filosofía cristiana" —y los primeros escritores cristianos denominaban así al mensaje evangélico todo— aparece incontestablemente, a los ojos del historiador de las ideas, como una reacción existencial contra las especulaciones a menudo ociosas de los neoplatónicos, los estoicos, los doctores de la ley del judaísmo. Jesús no enseñó una nueva cosmogonía, ni siquiera una nueva teogonía, y nada se conoce de sus opiniones acerca de las matemáticas o la física, ni siquiera si las tenía. Él vino a traer a los hombres un mensaje de salvación. En vano se buscarían en su enseñanza sabias especulaciones sobre la naturaleza de Dios, como se inclinarían a hacerlo más tarde —y ya lo habían hecho en Grecia— las Escuelas. Reveló ciertamente la paternidad divina y asimismo el misterio de la Trinidad; pero únicamente porque la humanidad gemía bajo el peso del pecado, tenía necesidad de saber que su relación con Dios no era la del esclavo respecto de su amo, la del culpable respecto a su

juez, sino la de un hijo pródigo respecto de su padre infinitamente amante. Para la Trinidad, la necesidad de su revelación dimana de la vía señalada por Cristo como la que debe conducir al hombre a la realización de su destino, de su salvación. "Sed perfectos como lo es vuestro Padre de los cielos." "Sed uno, como el Padre y Yo somos uno." La unidad de las tres Personas divinas es el modelo perfecto que debe tender a imitar la comunidad de los humanos y no guarda entonces ninguna relación con las sutiles especulaciones triístas que se encuentran en los filósofos y los teógonos de todas partes. Todas las verdades religiosas enseñadas por Jesús a sus discípulos, antes que formularlas con palabras, las encarnó en su vida y su acción. Jamás la enseñanza de un filósofo, de un sabio, ha sido a tal punto expresión directa de una auténtica experiencia existencial; en ella la existencia y el existencialismo forman verdaderamente una sola cosa.

En contacto con ese foco ardiente que fue la existencia humana de Cristo, los discípulos se sintieron llamados a vivir la misma experiencia y se hicieron imitadores suyos. Quien lee por primera vez atentamente el Evangelio no puede escapar a la impresión de que Jesús quiso evitar a toda costa que un día su enseñanza fuera encerrada en una conceptología demasiado estrecha y precisa, que fuera adaptada con exceso al lenguaje y los hábitos mentales de los judíos palestinos de la época de la ocupación romana. En vista de ello, imparte su enseñanza de manera tan concreta, hace de las parábolas y comparaciones extraídas de la experiencia cotidiana y más común a la mayoría de los hombres, el vehículo de su doctrina. Mucho antes que Bergson y los existencialistas modernos, consideró más apto para la adecuada trasmisión de la más profunda de las enseñanzas, el método descriptivo y ornado de imágenes que el de las definiciones abstractas.

Basta comparar el Evangelio de Cristo con cualquier escrito de Aristóteles, por ejemplo, para experimentar la gran superioridad del método "existencial" utilizado por Jesús, sobre los procedimientos deductivos y abstractivos de los filósofos. Por otra parte, los mismos rabinos judíos habían adoptado —conscientemente o no, no hace al caso— los procedimientos en uso entre los sofistas griegos, y disecaban los textos sagrados conforme a las reglas de la lógica abstracta. El hombre culto de nuestros días que no es filósofo profesional, hallaría bastante dificultad en seguir las deducciones de Aristóteles, no obstante su extremo rigor lógico. En éstas todo se halla íntimamente vinculado a las concepciones científicas, éticas, religiosas, de su época; es prácticamente imposible interesarse por ellas de otro modo que como erudito. Para que la lectura de una obra de Aristóteles nos revele su secreto, será necesario que nos

iniciemos previamente en el conjunto de su sistema, y en cierta medida, en toda la historia de su tiempo. Cosa parecida ocurre con la exégesis de los rabinos judíos.

No querría afirmar que un conocimiento profundizado de la historia del tiempo y el pueblo de Jesús, un estudio crítico y riguroso de los géneros literarios del Nuevo Testamento serían absolutamente superfluos para quien quiera leer los Evangelios. Indiscutiblemente, obras como las de los padres Lagrange, De Grandmaison, Prat, Daniel Rops... han inspirado a innumerables personas el deseo de conocer a Cristo y por lo tanto de leer su Evangelio. Y sin embargo, todo ese hermoso trabajo preparatorio no es en modo alguno indispensable para leer y meditar el Evangelio con el máximo de provecho espiritual. ¡Cuántas personas, tanto entre las sencillas como entre las ilustradas, que jamás han abierto un solo libro sobre la historia o la exégesis del Nuevo Testamento, tienen al Evangelio como libro de cabecera y comprenden sin la menor dificultad todo lo que hay en él de profundo y esencial! No obstante, para reconocer que las cosas profundas y misteriosas son incomparablemente más numerosas en la "filosofía" de Jesús que en la de Aristóteles, no hace falta ser muy letrado, ni siquiera tener fe en la divinidad de Jesús.

En el Evangelio no hay nada que no sea concreto, vivido; vanamente se buscarían en él los esbozos de un sistema o de una técnica de Escuela. No se necesita ser un gran erudito para percibir, en la lectura del Evangelio, que quienes pusieron por escrito la enseñanza que Jesús impartió por medio de actos y palabras, no tuvieron intención de enseñarnos historia, ni siquiera teología. La cronología de los hechos que narran les interesa escasamente, y menos todavía las definiciones lógicas. Nos confían —a menudo, desde el punto de vista estrictamente literario, con muchas torpezas— su propia experiencia existencial, que ha tenido lugar en contacto con Aquel en quien ellos tuvieron el mérito de reconocer al Hijo de Dios vivo. Difícilmente comprenderíamos que alguien consintiera en morir por la verdad que creyese haber descubierto en el *Gorgias* de Platón, *Le Discours de la Méthode* de Descartes, *La crítica de la razón pura* de Kant, y aun la *Summa teologica* de santo Tomás de Aquino. A esta verdad filosófica o teológica sólo podríamos adherirnos de manera puramente intelectual; pues, según demuestra Bergson, la inteligencia, más que empujarnos hacia la muerte nos enseña a huir de ella. Por el contrario, quienes han dado la vida por la verdad evangélica suman millones, porque han encontrado en ella no la más bella de las teorías, sino la fuente misma de la vida.

No se deduzca, sin embargo, por los elogios del carácter existen-

cial del Evangelio, que la adhesión a éste significa el rechazo de todo cuerpo de doctrina, de todo sistema teológico. Éstos tienen, sin duda alguna, su utilidad en la economía de la salvación, pues la razón del hombre también necesita ser evangelizada y puede serlo únicamente mediante "técnicas" adaptadas a sus estructuras. Por lo demás, ¿no hemos reconocido, en el capítulo anterior, que la filosofía nocional es útil a la existencia, pues ésta es extraña a todo sectarismo, aun al existencialista? Lo que nos propusimos establecer aquí es que el Evangelio no es un sistema que compita con otros sistemas, sino que constituye la vía de la salvación, vía que tanto el Maestro como los discípulos siguieron hasta el fin.

LOS PRIMEROS ESCRITORES CRISTIANOS

Los primeros escritores cristianos —ya se trate de los escritos apostólicos que forman parte del Nuevo Testamento, ya de aquellos de los más antiguos Padres de la Iglesia— continúan la tradición existencial de los Evangelios. Aun en aquel primer esbozo de la teología cristiana que se encuentra en las epístolas de san Pablo, las deducciones y razonamientos *a priori* son raros, o si sucede que el Apóstol recurra a ellos, lo hace únicamente para persuadir, por medios que les eran familiares, a aquellos judíos y griegos habituados a tales juegos. El discurso en el Areópago constituye el ejemplo más característico del empleo que hacía Pablo de una dialéctica que no es propiamente suya. Pero cuando habla por propia inspiración, se advierte que el verdadero fundamento de su enseñanza es su experiencia personal en Jesucristo; que no trasmite tampoco una teoría aprendida en los libros, sino que comunica algo vivido. Sencillamente, su poderosa inteligencia supo dar carácter universal a lo que había experimentado en contacto con Cristo resucitado, y constituir en sistemática la experiencia existencial interior.

Tomemos como ejemplo la famosa doctrina paulina, base de toda su teología: la doctrina del Cuerpo Místico. Para exponer su intuición a los oyentes formados por la filosofía griega, el Apóstol se vale de comparaciones tomadas de esos filósofos o de la mitología; pero se engañaría grandemente quien pensara que de sus reflexiones filosóficas o de esas reminiscencias mitológicas dedujo que todos los cristianos son miembros de un solo cuerpo, la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. Si Pablo está dispuesto a dar la vida para testimoniar que Cristo y su Iglesia son uno, que todos los cristianos son en cierto modo cristos, es porque el Crucificado se le apareció, en el camino que conduce de Jerusalén a Damasco, al fanático perseguidor de cristianos Saulo, lo derribó por tierra y le preguntó:

"Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?". He ahí lo que llamamos el "hecho existencial", la experiencia íntima de Saulo-Pablo. El acto segundo del método fenomenológico, hemos dicho, es la reflexión sobre el hecho, y eso hizo Pablo. No había conocido a Cristo durante su vida terrestre, no se había encontrado entre la muchedumbre que le arrojaba piedras y pedía a Pilatos que lo crucificara. Pero habiendo participado en la lapidación de Esteban y contribuido activamente a llevar a la muerte a numerosos discípulos de Cristo, comprendió inmediatamente el sentido de la interpelación de Jesús. No protestó, pues, de su inocencia; no exclamó como los malvados de que habla el Evangelio: "Pero, Señor, ¿cuándo y dónde os hemos perseguido?" Le bastó, más tarde, reflexionar sobre esta experiencia del camino de Damasco para que naciese su doctrina del Cuerpo Místico. Hasta la epístola a los hebreos, nacida en el círculo de Pablo, sólo por sus apariencias se asemeja a la casuística de los rabinos. Se trataba en verdad de discutir con éstos en su propio terreno, y de recurrir por lo mismo al género de argumentación a que eran afectos; pero basta leer esta epístola con un poco de atención para echar de ver que su real enseñanza se apoya sobre algo más que la interpretación rabínica más o menos fantasiosa de los textos del Antiguo Testamento.

Cuando san Pablo habla del sufrimiento o de la alegría cristianos es porque él mismo ha experimentado, en su cuerpo y su alma, lo que significa sufrir por Cristo, y porque le ha sido dado gozar acá abajo la alegría inefable prometida a quienes sirven y aman al Señor.

*
* *

Los primeros grandes filósofos y teólogos cristianos —Orígenes y los demás alejandrinos, san Gregorio de Nisa y los capadocios— podrían dar la impresión de haber roto con la tradición existencial del Nuevo Testamento, concediéndole la preferencia a la lógica y metafísica de los griegos. Dado que habían recibido su formación intelectual en las escuelas griegas, para la traducción de su pensamiento cristiano se sirvieron con toda espontaneidad de los procedimientos expositivos aprendidos en ellas. Pero el helenismo sólo influyó en su expresión, en la forma de su pensamiento, sin tocar casi al contenido. Basta leerlos con atención para sentir el estremecimiento interno de su pensamiento, su arraigo en la más pura experiencia cristiana. El magnífico trabajo de rehabilitación realizado por Henri de Lubac y Jean Daniélou en pro de Orígenes, el primero y quizás el más grande creador de una sistemática cris-

tiana, prueba cuán injustamente ha sido acusado este genial pensador de neoplatonismo o de gnosticismo, cuando la principal fuente de su obra se halla en la relación de amor que lo ligaba a su Señor. Sólo mucho más tarde, en la época de las grandes controversias sobre la naturaleza de Dios, perdió la filosofía cristiana su carácter existencial para convertirse, en algunos, en una sofística cristiana.

La aparición de la mayor parte de las herejías en la Iglesia, comenzando por los gnósticos del siglo II hasta los "modernistas" de principios del XX, se debió a que un excesivo número de teólogos perdió el sentido existencial de su fe y sufrió de manera demasiado exclusiva el influjo de los filósofos paganos. No bien el pensador cristiano da nuevamente con las fuentes mismas de su fe, se vuelve "existencialista". Por esto, toda filosofía auténticamente cristiana es en algún grado existencial, y no se equivoca sin duda Etienne Gilson cuando habla hasta del existencialismo de santo Tomás de Aquino. En efecto, si la Iglesia ha ordenado a sus seminarios el estudio del tomismo, no es con seguridad a causa del uso que éste hace de la lógica y la cosmología, la psicología y la metafísica de Aristóteles, sino precisamente porque se vincula fielmente, pese a sus diferencias de vocabulario, con la tradición existencial del Evangelio y de los Padres. Empero sigue siendo verdad que la filosofía cristiana de la existencia de nuestros días reconoce como su principal padre y maestro a san Agustín y no a santo Tomás.

SAN AGUSTÍN

De todos los escritores de la antigüedad, tanto pagana como cristiana, san Agustín es por cierto aquel cuya palabra llega más directamente al corazón y al espíritu del hombre contemporáneo. La casi totalidad de los escritores célebres de la antigüedad y aun la mayoría de los que gozaron del favor del público en el siglo XIX y hasta el primer tercio del XX no puede leerse sin obligación y fastidio, mientras que, como ya lo comprobamos, san Agustín es leído todavía, después de quince siglos, con el más apasionado interés. No sólo las *Confesiones,* sino también *La ciudad de Dios,* la mayoría de los sermones e inclusive sus escritos de la juventud, comenzando por los *Soliloquios,* son obras auténticamente "existenciales", en el sentido que más arriba hemos dado a este término. Verdad que algunos de los problemas que se le plantean a Agustín y las teorías que refuta no revisten ya interés alguno para nosotros; pero el lector de hoy verá en ellos vehículos más o menos adaptados al pensamiento personal de Agustín, y éste no ha envejecido.

Todas las reflexiones de san Agustín tienen como punto de partida la experiencia íntima del hombre, no de un hombre racional, "en sí", sino del hombre concreto, vale decir, del hombre dividido en lo más profundo de sí mismo, solicitado por apetitos y voliciones contradictorios. Como cristiano, ve el origen de la ambigüedad fundamental de la realidad humana en el pecado original; pero como es la humanidad histórica la que Cristo ha venido a salvar, nuestro doctor habla con tanta o mayor sinceridad que los existencialistas modernos, del carácter trágico de la condición humana. El alma del hombre se halla perpetuamente atraída de una parte por el sentimiento más o menos confuso que tiene de su pertenencia a Dios, y de otra por su deseo de autonomía absoluta. Para la criatura hecha para amar a Dios por encima de todo, es imposible apartarse de Él sin renunciar a su propia realidad. En el *Sermón CXLII*, el santo describe en términos totalmente existencialistas la condición trágica del hombre:

"Apartándose de sí, el alma se apartaba de su Señor. Contemplándose, se complació en sí misma y se prendó de sí misma. Pero al mismo tiempo se apartó de sí misma y por ello vive ahora en la disipación exterior. No ama ahora más que al mundo, lo perecedero, lo terrestre. Si, renegando de su Creador, no amare más que a sí misma, esto sería ya un atentado contra su propio ser, pues uno se envilece al amar lo menos grande en lugar de lo más grande. El alma es, en efecto, menos que Dios, infinitamente menos, tanto como la criatura es inferior al Creador... Deberíamos amar tanto al Señor, que nos olvidáramos, si fuera posible, de nosotros mismos... El alma se ha olvidado, pero se ha olvidado al ponerse a amar al mundo, en lugar de olvidarse en el amor del Creador del mundo. El amor del mundo la ha arrojado fuera de sí misma y así se ha perdido. No está siquiera en condiciones de juzgar sus propios actos, y llega hasta justificar sus iniquidades. Se engríe y se enorgullece en la arrogancia, en la lujuria, en los honores mundanos, en las posesiones y las riquezas, en el poder y la vanidad."

El alma, no obstante, no puede ni quiere satisfacerse con este estado de dispersión, instalarse tranquilamente en la mediocridad. Padece a causa de su ruptura con Dios, aun cuando no quiera confesarse la causa real de sus dolores, de su sentimiento de inadaptación y de inseguridad en el seno de este mundo que ha preferido antes que a Dios. Poco a poco "reconoce su fealdad y se enamora de la belleza". (No olvidemos que Agustín, como todos los Padres de la Iglesia, posee una formación platónica y que la estética ocupa para él todavía el lugar más importante entre las vías de la ascensión espiritual, lugar que sólo mucho más tarde le arrebatará la ética.) Una vez reconocida la fealdad de una existencia centrada

en el amor del mundo y ya enamorada de la belleza, el alma va a esforzarse por salir de la disipación y recobrar su primitivo estado de unidad, de recogimiento. Evidentemente, el hombre pecador no puede "convertirse", es decir, recobrar la unidad perdida de su yo, sin esfuerzo ni sufrimiento. En las *Confesiones*, especialmente en el libro VIII, Agustín describe de manera magnífica el dramático retorno del hombre a sí y a Dios. Duros combates se libran en el interior de su corazón y su inteligencia. La voluntad perversa desvía a la inteligencia de la verdad, y la razón falseada brinda a la necesidad de amor del corazón, lo feo y lo falso en cambio de lo bello y lo verdadero. Empero, paulatinamente la gracia de Dios va regenerando la voluntad y la inteligencia, y el gran retorno se produce.

Nadie ignora que la filosofía agustiniana de la condición humana —al describir dramáticamente cómo se aleja el hombre de Dios, seducido por los falsos valores del mundo, al pintar su insatisfacción y sus padecimientos espirituales lejos de la Belleza y el Bien, la búsqueda laboriosa de la luz y el retorno final a la Casa del Padre— no es el fruto de una especulación teórica sobre datos abstractos. Para Agustín, como para todos los existencialistas, no se trata de construir una filosofía o una teología cuya dialéctica sería puramente racional. Ellas proceden de su propia experiencia de hombre en situación. No se encierra, sin embargo, en una autocontemplación narcisista. Gracias a la reflexión existencial desgaja de esta experiencia individual lo que hay en ella de universalmente valioso; y aquí todavía los existencialistas futuros no harán sino seguir su ejemplo.

Como lo demostró Jean Guitton en una época en que todavía no se hablaba casi del existencialismo de san Agustín, éste fue el primer pensador cristiano que captó explícitamente el lugar que ocupa la temporalidad en la existencia humana, frágil y contingente. Su experiencia de hombre y de sacerdote le enseñó que nada es en la vida del hombre definitivo ni estable, que todo en ella está en perpetuo movimiento. El presente es para ella sólo una ficción, una visión del espíritu; únicamente el pasado y el futuro poseen realidad. Únicamente Dios es ser; el hombre sólo existe en virtud de su participación en el Ser de Dios, de la presencia de Dios en él. "Yo no sería, mi Dios, yo no sería en absoluto si no estuvieras en mí. O más bien debería decir que no sería si no estuviese en ti, por quien todo es, en quien todo es." Pocos filósofos, ni aun Sartre, han tenido una conciencia tan aguda como Agustín de la extrema fragilidad de la realidad humana, la cual, por sí misma no sería realmente nada. Sin embargo, la realidad humana no es la nada, justamente a causa de la presencia de Dios en ella. Haga el hombre lo que hiciere, por radical que sea su ruptura con Dios, jamás se convertirá en la nada,

pues jamás cesará en él la presencia de Dios. Pero para que pueda realizar su destino, conquistar la dicha y la paz que ansía, debe dejar realizarse en él otra forma de la presencia divina, no ya obligatoria y dada de una vez por todas, sino libremente aceptada.

Pues este doctor de la gracia que sólo a Dios acuerda toda iniciativa de salvación, está tan convencido de la libertad humana como cualquier existencialista moderno. Sin ella nada habría de trágico en la condición del hombre; no habría grandeza ni debilidad para ninguno de nosotros. Luchó por cierto contra Pelagio, quien afirmaba que el hombre puede, con las solas fuerzas de su voluntad, realizar su perfección, pues la experiencia personal le había enseñado a Agustín cuán poco se inclina hacia el bien la voluntad sin la gracia de Dios. Mas combatió también con igual energía la herejía maniquea que negaba la libertad y profesaba el determinismo moral: nada de existencia sin libertad. Sólo que la libertad humana no es absoluta; está, además, enferma, y de ahí que necesite que la gracia de Dios la cure y la haga realizar el fin sobrenatural del hombre, sobrepasando el poder de una libertad humana aún no debilitada por el pecado. Al comentar el dicho de san Pablo: "El querer me pertenece, pero no el poder de realizar", Agustín escribe:

"Algunos han querido ver en estas palabras la negación de la libertad. ¿Pero cómo la negaría, si dice: «El querer me pertenece»? Ciertamente, podemos querer porque querer nos pertenece. Que la realización del bien no se halle en nuestro poder es consecuencia del pecado original."

Comparada con la eternidad divina, la temporalidad de la condición humana es en verdad una duración imperfecta. Pero está lejos de constituir una sencilla y llana negatividad, pues el tiempo es también el lugar de nuestra maduración espiritual, el factor de nuestro crecimiento. Nos consuela en medio de nuestras tribulaciones, cicatriza las llagas de nuestra alma, disuelve las penas interiores. Aquí también cabe a la libertad humana dar su sentido a nuestra inmersión en el tiempo, hacer de ella un factor de aminoramiento o de crecimiento.

Fiel hasta el fin al método fenomenológico de introspección y reflexión sobre los datos suministrados por esa mirada a su yo íntimo, Agustín elaboró una filosofía de la existencia que, en lo esencial, dice cuanto vendrán a decir más tarde los existencialistas. Si su fe le permite evitar la caída en el absurdo y la desesperación en que caerán los existencialistas ateos del siglo XX, importa observar que esta fe no es un *deus ex machina* inventado para las necesidades de la causa por un hombre demasiado cobarde para vivir el absoluto sin-sentido de la condición humana. No es tampoco la conclusión de una proposición de la lógica formal: es una experiencia existen-

cial directa. La experiencia de la fe es, por lo demás, entre todas sus experiencias intelectuales o psicológicas, la que más honda señal ha dejado en Agustín. Es lástima para el prestigio de la filosofía existencial que algunos de los existencialistas modernos más en boga no se hayan tomado el trabajo de estudiar la *fe existencial* de san Agustín; les habría evitado muchos y lamentables yerros.

SAN BUENAVENTURA

Agustín fue el último pensador cristiano original, hasta el nacimiento de la escolástica medieval. Los escritores cristianos de los siglos siguientes al suyo se mantuvieron en lo esencial fieles a la orientación que Agustín había impreso a la filosofía cristiana. El método fenomenológico de la introspección y la reflexión existencial no comenzó a retroceder ante la filosofía aristotélica hasta los siglos XII y XIII. Hemos dicho ya que los grandes escolásticos —santo Tomás de Aquino, Duns Escoto...— recurrieron en un comienzo a la lógica, la cosmología, la psicología racional y la metafísica de Aristóteles, porque creían encontrar en ellas un arma eficaz para combatir los errores de su tiempo. En cuanto al fondo, su enseñanza se mantuvo fiel a la tradición agustiniana, que podía ser considerada entonces como la tradición por excelencia de la Iglesia de Occidente.

Empero, otros doctores de gran renombre siguieron fieles a Agustín hasta en su método fenomenológico y su concepción de la condición humana. Entre éstos retenemos sobre todo el nombre de san Buenaventura, cuya obra es principalmente una lucha contra el racionalismo aristotélico, que le parecía absolutamente inconciliable con la inspiración y la tradición de la filosofía cristiana. Combate la autonomía de la razón, que pretende descubrir la verdad merced a sus solas fuerzas, y no comprende que doctores cristianos quieran razonar como si la fe no existiera. Para Buenaventura la fe no es, como tampoco lo era para san Agustín, un hecho exterior al yo, sino que se confunde con su misma realidad. Hacer abstracción de ella, así fuera tan sólo por razones metodológicas, le parece una mutilación voluntaria de nuestro poder de conocer, de conocer sobre todo las realidades espirituales y principalmente a Dios. Es cierto que la razón puede llegar a la conclusión de la existencia de Dios partiendo de pruebas racionales; pero según san Buenaventura, el hombre no aspira a probar la existencia de Dios, sino a verlo.

Para Buenaventura, la filosofía no tiene por misión satisfacer nuestra curiosidad intelectual: debe mostrarnos el camino que conduce a la salvación. Con mayor insistencia aun que su maestro Agustín,

afirma la primacía existencial de la salvación del alma sobre el conocimiento teórico. La filosofía es para él la sabiduría que indica el camino que conduce a la Sabiduría suprema, Dios. "El que mejor sabe cómo se asciende hasta la cumbre del Averno no es el que sabe describir de memoria todos los itinerarios que conducen a él, sino el que elige uno de ellos y se interna en él con la firme resolución de recorrerlo hasta el final."

Como para los existencialistas, el acto primordial y más fecundo del conocimiento es todavía para él la introspección, la presencia directa del alma a sí misma. Así puede ésta descifrar en su propia sustancia la imagen que el Creador ha impreso en ella al crearla. El conocimiento del alma por sí misma es, en efecto, el fundamento de la filosofía bonaventuriana. La razón debe, ciertamente, reflexionar sobre los datos inmediatos captados por el alma en sí misma, pero esta reflexión debe dejarse guiar por la fe.

Buenaventura repudia la teología racionalista que hace de Dios un objeto del conocimiento humano. Conocemos en la luz divina, pero ella no es un objeto de conocimiento. Sólo el amor, la caridad, puede alcanzar a Dios.

Si nada más agregamos sobre el existencialismo de san Buenaventura, ello se debe a que en lo esencial es idéntico al de san Agustín. Como este último, posee un agudo sentimiento de la contingencia humana. Tan sólo experimenta con menor agudeza que el obispo de Hipona el carácter dramático de la existencia, pues su experiencia personal no revistió los mismos rasgos que la del doctor africano. Y sin embargo, tiene viva conciencia de los riesgos y la responsabilidad de nuestro pensamiento. Éste debe internarse, y se interna necesariamente, por una de las dos únicas vías que se ofrecen: la de la vida o la de la muerte eterna.

BLAS PASCAL

Si los grandes escolásticos, al preferir la filosofía racional a la existencial, habían sabido guardar la justa medida y no destruir el contacto con la realidad concreta, con el hecho vivido interiormente, sus sucesores de los siglos XIV, XV y XVI no dieron prueba de igual prudencia. No solamente hicieron suyos los procedimientos pedagógicos del racionalismo, sino que adoptaron además sus postulados. Únicamente lo racional tenía derecho de ciudadanía así en filosofía como en teología; ya no se comprendía el carácter ambiguo de la condición humana; la fe se convirtió en la adhesión puramente intelectual a un cuerpo de doctrina que invocaba en verdad la revelación bíblica, pero que se tomaba sobre todo el cuidado de justi-

ficarse racionalmente. La experiencia interior había sido expulsada tanto del dominio de la filosofía como del de la teología.

La tradición existencial de la filosofía cristiana se hallaba, sin embargo, salvaguardada por los autores místicos. Los grandes místicos renanos de los siglos XIV y XV —Tauler, Eckart, Suso, el autor anónimo de la *Imitación*— permanecen en la línea espiritual de san Agustín. Para ellos, la verdad se alcanza ante todo por las vías de la contemplación interior; la reflexión debe apoyarse, no tanto en las reglas de la lógica, como sobre la experiencia espiritual. A la simplificación racionalista de los teólogos oponen el hombre concreto, con sus luchas y contradicciones interiores. Más tarde, los místicos españoles, con san Juan de la Cruz, consienten en expresarse en una terminología tomada de las Escuelas, pero el contenido de su pensamiento sigue siendo existencial y lo que atrae su atención son los problemas auténticamente existenciales. No obstante, es preciso esperar a Blas Pascal para que la filosofía cristiana de la existencia encuentre nuevamente un maestro que renueve y perfeccione la filosofía de san Agustín.

*
* *

No es posible brindar, en el marco de este capítulo, una exposición un tanto completa del existencialismo pascaliano. Haría falta todo un volumen para analizar y comentar el conjunto del pensamiento filosófico y religioso de Blas Pascal; ya que en él los temas existenciales no se encuentran dispersos entre otros temas; constituyen el centro de su pensamiento. Fue conscientemente "existencialista", si bien esta palabra fue inventada por Sören Kierkegaard sólo dos siglos más tarde. Entre los innumerables libros consagrados a la obra del que debe considerarse como el más grande pensador francés de todos los tiempos, y probablemente también como uno de los más grandes de la cristiandad, el que nos parece que mejor destaca el carácter existencial de esta obra es *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, de Romano Guardini [1].

Existen pocos hombres tan "completos" como Blas Pascal. La imagen que de él elaboraron los medios jansenistas —un Pascal beato, despreciador del mundo y sus goces— no corresponde de ninguna manera al "verdadero Pascal". Sabio, filósofo, hombre de mundo, hombre de Dios; amante apasionado de la vida y del amor, capaz sin embargo de renunciar a ellos por un amor superior; espíritu curioso de todo saber, tales son algunas características de su extraor-

[1] Ed. du Seuil, París.

dinaria personalidad. Su fe cristiana era, por cierto, enorme y admirable; pero la había conquistado con gran lucha. En su reflexión filosófica y en su búsqueda de Dios puso el mismo dinamismo de que dio prueba en su indagación científica y en sus contiendas con sus numerosos adversarios.

En un capítulo precedente dejamos dicho que en el filósofo de la existencia la filosofía no se distingue del acto de existir. Esto es verdad para san Agustín, Kierkegaard y todos los restantes; pero lo es todavía más en lo que respecta a Pascal. La incomparable riqueza de su obra no puede ser separada de su intensa y apasionada vida. Hombre de ciencia nato, su capacidad de observación supera por mucho la de la casi totalidad de los demás existencialistas y su poder de reflexión iguala el de los más grandes.

¿Habrá intentado construir un sistema semejante al de un Descartes, un Malebranche, un Leibniz? Lo cierto es que las circunstancias de su vida o la impetuosidad de su naturaleza no le permitieron concluir una sola obra filosófica y nos sentiríamos tentados de decir: tanto mejor, pues así el carácter existencial de su obra permanece más perfecto, dado que jamás concibió la existencia humana como algo acabado, perfecto.

Matemático genial, sabía servirse de la razón, conocía a maravilla los procedimientos de la lógica abstracta. Pero desde que comienza a reflexionar sobre la realidad humana, esta realidad cuyo singular lugar en el seno del universo capta inmediatamente, advierte que el "espíritu geométrico" es absolutamente incapaz de comprender lo que hace que el hombre sea hombre. Por fortuna, el hombre, al menos Pascal y los que se le parecen, tiene a su disposición algo más que "espíritu geométrico": posee también "espíritu fino", si no sólo nos restaría resignarnos al conocimiento cartesiano del hombre, conocimiento puramente objetivo y científico, que reduce el hombre a animal y el animal a máquina. Así como el "espíritu geométrico" tiene como "órgano" a la razón, el "espíritu fino" posee también el suyo, que es el "corazón". El conocimiento del corazón de que habla Pascal y que tan importante lugar ocupa en su filosofía, no se origina en simples emociones o impresiones sensibles. Su fuente es la experiencia espiritual y ella presagia la intuición bergsoniana o el conocimiento por connaturalidad de Maurice Blondel. El "corazón" nos permite aprehender la realidad interior con todas sus riquezas, mientras que el espíritu geométrico sólo puede procurar un conocimiento abstracto. El "amor" —pues la noción de "corazón" implica su presencia—, lejos de enceguecer el espíritu, lo torna más lúcido y penetrante. Es que su propia experiencia espiritual, tan rica, ha enseñado a Pascal la falsedad de la opinión corriente, que quiere que no haya verdad sino para una inteligencia

liberada de toda afección, fría y objetiva. Para él, sólo la inteligencia apasionada es capaz de ir más allá de las apariencias, de penetrar en la realidad en toda su complejidad.

Para él, la existencia no se desenvuelve con la limpidez y la regularidad de una proposición lógica: está hecha de contradicciones, de tensiones; es conflicto. Esto lo experimentó por sí mismo con tanta fuerza, pues fue toda su vida presa de diversas pasiones y tensiones, y aun en el seno de su vida espiritual había conflicto, hasta angustia. De esta angustia existencial que desde Kierkegaard ocupa un lugar tan prominente en la filosofía de la existencia, Pascal conoció la mordedura en lo más profundo de su alma y supo que gracias a ella consiente el hombre en romper con la trivialidad cotidiana de una vida que se satisface con la mediocridad, para tender hacia lo bello y grande. Para el existente no hay ni debe haber jamás reposo. Al salir de un estado dado de tensión no alcanzamos el reposo, sino un nuevo estado de oscilación e incertidumbre.

Como todos los existenciales, considera que lo propio de la grandeza humana es su calidad de ser consciente. "La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable. Un árbol no se sabe miserable." Un Sartre, con todo su instinto de lo que es bajo y mezquino, no ha logrado nunca pintar un cuadro más impresionante de la miseria y la abyección humanas como el que encontramos en los escritos de Pascal. A decir verdad, no abriga ninguna ilusión acerca del hombre, conoce todas sus debilidades y sabe que es más miserable y más débil que las bestias. Pero lo que para Sartre es la conclusión definitiva de la experiencia existencial, en Pascal es sólo un primer momento dialéctico. Habiendo alcanzado la miseria, el sufrimiento, el terror de la condición humana, no se detiene, lleva más adelante sus investigaciones y así descubre la grandeza humana. Lo que hace la grandeza del hombre es su calidad de ser pensante, de ser espiritual. "El hombre es sólo una caña, lo más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante... aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, pues sabe que muere, y el universo nada sabe de la ventaja que tiene sobre él." Por enormes que sean las miserias del hombre, "son las miserias de un rey desposeído". Porque el hombre es consciente y libre y aun así hace mal y vive en la ignorancia, su miseria es incomparablemente mayor que la de los demás seres, pero su conciencia y su libertad le brindan también los medios de salir de la miseria y de realizar la grandeza; su miseria, entonces, se deduce de su grandeza y su grandeza de su miseria. Vemos que Pascal no escamotea la esencial ambigüedad de la existencia.

Al no poder soportar su estado angustioso, el hombre se esfuerza

por escapar de él recurriendo a la "diversión", palabra compleja y cargada de sentidos diversos, como todas las palabras pascalianas. Es necesario entender por diversión todos los actos y palabras que tienden a engañar acerca de los verdaderos problemas de la existencia. Pero sólo es un seudo remedio, y el hombre no tarda en advertir que para él hay únicamente un medio de poner fin a su estado miserable y abrirse los caminos de la grandeza; a saber, la superación de sí mismo. La alternativa que se le ofrece es la siguiente: existir por debajo de sí mismo, o bien por encima. Se revela aquí todo lo trágico de la condición humana que no puede permanecer siendo ella misma: o bien se produce la superación del lado del espíritu, o bien la caída en las peores vilezas. La realidad del pecado sobre la que tanto reflexionó Pascal explica este fundamental desequilibrio de la condición humana. Sin el pecado sería quizás dramática, pero no trágica. La razón, función del espíritu geométrico, se halla evidentemente imposibilitada de encontrarse en medio de tan grande complejidad. Sólo el espíritu fino y el "corazón" están en condiciones de captar toda esta multiplicidad y de descubrir en ellá la unidad. Es que el corazón no teme a la paradoja, pues "la paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre sujeto".

La existencia humana se halla en movimiento, se asemeja a una corriente que no se detiene jamás. "Nada más insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehacer, sin diversión, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío." Pero al entrar en movimiento, no sólo pone fin a su nada, su abandono, etc., sino que hasta ingresa en una existencia superior. Para él, así como para san Agustín, se da por sentado que el hombre únicamente en Dios puede realizarse. El Dios que descubre en lo más profundo de sí mismo es, según su famosa fórmula: "el Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios de Jesucristo, no de los filósofos y los sabios". Esto quiere decir ante todo que no es la conclusión de un razonamiento lógico lo que él llama Dios, sino el Dios revelado por las Sagradas Escrituras y presente en el corazón del hombre. No son las tradicionales "cinco vías" de las pruebas racionales las que hicieron que Pascal descubriera a Dios, sino que Lo encontró en una experiencia espiritual vivida. La preocupación por lo concreto que lo había caracterizado en su labor de hombre de ciencia y aun más en su reflexión de filósofo, la conserva también en su vida de creyente y místico.

Enemigo de todo relativismo, tanto y más que Kierkegaard lo será un día, se complace en escandalizar a los fariseos de su tiempo predicándoles lo Absoluto. Sus célebres disputas con los jesuitas

proceden de ahí, pues le era radicalmente intolerable la casuística de los moralistas, ya que ésta objetivaba el acto humano, al objetivar necesariamente también a Dios. El cristiano no debe calcular y contar para descubrir el sitio exacto del pecado mortal; debe vivir los riesgos de su fe, darse a Dios sin contar. La famosa teoría pascaliana de la apuesta, con tanta frecuencia mal comprendida, se halla en realidad muy próxima a la concepción kierkegaardiana del riesgo.

*
* *

Si la influencia inmediata de Pascal sobre el pensamiento cristiano no ha sido tan grande cuanto lo merecía, se debe principalmente a sus relaciones con los jansenistas y a la explotación que estos últimos hicieron de él en favor de sus estrecheces. Fueron precisos dos siglos para que la verdadera grandeza del hombre y el pensador que fue Pascal se revelara plenamente. El pensamiento cristiano contemporáneo le es deudor de gran parte de su vitalidad.

V

SITUACIÓN PRESENTE DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EXISTENCIA

El establecimiento de una nomenclatura, aun sumaria, de todos los filósofos cristianos que desde Pascal continuaron la tradición de la filosofía de la existencia, o que se sitúan en ella entre nuestros contemporáneos, sobrepasa los límites de este ensayo, que sólo tiene la ambición de ser una introducción. Aparte de algunos tomistas, en mayor o menor grado discípulos de Jacques Maritain, todos los pensadores cristianos que cuentan fuera de las paredes de su propio cenáculo, pertenecen a la tradición de esta filosofía concreta que ilustraron Agustín, Pascal, Kierkegaard... Esto es verdad no sólo respecto a Francia, sino también a Alemania, Italia, Bélgica, y no únicamente para los católicos, sino además para los protestantes y los espiritualistas sin dependencia confesional. No podremos pues hablar aquí más que de aquellos "existencialistas cristianos" que mayor influencia han ejercido en el pensamiento cristiano de nuestra época, o cuyo aporte es verdaderamente original, y aun así no estamos seguros de no pecar por omisión.

BERGSON Y BLONDEL

Emmanuel Mounier concede, en su *Arbre Existencialiste* [1], una "rama" más o menos grande a varios filósofos y escritores que, sin ser, hablando con propiedad, filósofos de la existencia, han contribuido en mucho a la creación de ese "clima" nuevo que facilitó el florecimiento de la filosofía de la existencia. Gracias a esos "pre-

[1] *Esprit*, abril de 1946.

cursores", los espíritus se hallaron preparados para acoger el mensaje de la nueva filosofía.

En primer lugar debemos nombrar a Henri Bergson, que como nadie desenmascaró las artificiales certidumbres del intelectualismo positivista. Puso de manifiesto los irreductibles fenómenos de la vida y la conciencia, utilizó la ciencia biológica moderna para establecer la autonomía y la preeminencia del espíritu sobre la materia. Para apreciar en su justo valor la revolución bergsoniana, sería preciso trazar un cuadro exacto del "clima" intelectual y en particular universitario de los primeros años de este siglo. Hoy día, una filosofía de lo vital nos parece bien breve, y sin embargo, ¿cómo concebir una filosofía de la libertad y de la vida interior sin que se quebrase previamente la seudo unidad de lo real y de lo cognoscible? Una vez que el genio de Bergson estableció el carácter específico de la realidad humana, su irreductibilidad a lo empírico, la afirmación de los valores existenciales ya no debía provocar ninguna rebeldía seria.

De ninguna manera ha de asombrar entonces que, quienes entre los cristianos habían comprendido la catastrófica ruptura entre las estructuras del pensamiento moderno y la revelación cristiana, acogieran con entusiasmo las enseñanzas de Bergson y se convirtieran en sus mejores discípulos. Pienso en particular en Charles Péguy, pero asimismo en filósofos como Jacques Chevalier y el padre Sertillanges, que tanto han hecho para sacudir las seudo fortalezas de la serenidad racionalista de la conciencia cristiana y que la han obligado a interrogarse de nuevo sobre la autenticidad de su fe, a volver a cuestionar lo que consideraba erróneamente como verdad revelada.

*
* *

Partiendo de preocupaciones aparentemente muy distintas de las de Bergson, Maurice Blondel ha ejercido sobre el pensamiento cristiano de nuestro tiempo una influencia paralela y complementaria de la de aquél. Su filosofía, de inspiración propiamente católica, abordó directamente la problemática cristiana, abriendo así nuevos senderos a la indagación teológica. Los mejores teólogos de este siglo son en menor o mayor medida discípulos suyos.

La problemática blondeliana no es, como tampoco la de Bergson, existencial en el sentido estricto del término. Y sin embargo, contemplándola más de cerca, desde *L'Action,* de 1893, sus preocupaciones son fundamentalmente idénticas a las de san Agustín y Pascal. Sus análisis, más ontológicos que fenomenológicos, llegan a compro-

bar los límites de la naturaleza humana y su espera inconsciente de la gracia que le dé la perfección, hacia la que tienden todas sus aspiraciones, pero que no está en condiciones de darse por sí misma. Según él, el orden sobrenatural y la revelación divina sin ser, propiamente hablando, *exigidos* por la naturaleza —ésta nada puede exigir que no sea natural—, no son sin embargo accidentes extraños, puesto que vienen a colmar los votos más ardientes de la naturaleza. No poseer perfección natural constituye la fragilidad específica del hombre, y de ahí que Blondel diga —al igual que Pascal— que éste es la más frágil de las cañas y más miserable que los animales y las plantas, pues estos últimos sólo tienen que ser ellos mismos para realizarse. El hombre, en cambio, no puede realizarse sino saliendo de sí, trascendiéndose, dirían los existencialistas modernos. Pero al aceptar esta superación de sí mismo, ingresa en una realidad superior y así se establece su grandeza, única entre los seres del universo.

Nadie, sin embargo, ha afirmado mejor que este filósofo la realidad temporal y espacial del hombre. Es en el tiempo donde realiza éste su destino eterno, y en el mundo donde absorbe los alimentos necesarios para el crecimiento de su cuerpo y su alma. Pero es sobre todo él quien, al introducir el espíritu en el universo, confiere a éste un sentido y una significación que de otro modo no tendría. "La materia es para y por la materia; la vida para y por el espíritu; el espíritu para y por Dios", y así se acaba con un universo opaco e impenetrable, la materia deja de ser una cosa desprovista de sentido.

El método a que ha recurrido para construir su sistemática lo llama uno de sus discípulos más brillantes, el padre Auguste Valensin, "análisis metapsicológico". Nuestro filósofo renuncia deliberadamente, sobre todo en sus primeras obras, a los procedimientos de la silogística deductiva y crea una dialéctica concreta que se apoya en los datos de la experiencia interior y los hechos de la conciencia. No se contenta, sin embargo, con una simple fenomenología de la acción —que entiende en un sentido muy amplio, incluyendo tanto la acción exterior, fabricadora, como la actividad psicológica— y las críticas que algunos católicos le han dirigido desde la aparición de la primera *Action,* se basan en una comprensión errónea de su método. Bajo los fenómenos descubre el ser, o si se prefiere, la esencia, y la reflexión sobre este ser lo conduce a la afirmación del Ser absoluto, que es también Puro Actuar y Pensamiento puro. Ha abierto, pues, el camino que deberán seguir necesariamente todos cuantos aspiren a la construcción de una ontología y una metafísica existenciales.

La dialéctica blondeliana revela la radical insuficiencia de la realidad humana y de todo lo creado, la fundamental inestabilidad de

nuestra existencia, solicitada entre lo de arriba y lo de abajo, las debilidades de nuestro conocimiento. Y ello, no para deducir su absurdidad, sin embargo, sino para ponernos en guardia contra el orgullo y la facilidad, para prepararnos a acoger el misterio, la abundancia que nos es brindada desde arriba. Antes que Mounier inventase la expresión "optimismo trágico", Blondel lo había practicado.

Profundamente consciente de la originalidad de la libertad humana (que no confunde con el libre albedrío), ve el drama de la existencia como una serie de opciones, de alternativas. Ellas se hacen en y por el tiempo, y sin embargo llevan más allá de él, pues ni la muerte ni la vida eterna son para el hombre fatalidades que proceden del determinismo, sino conquistas de su libre acción. Y uno ve cómo se inserta aquí el amor en la dialéctica blondeliana.

El que la filosofía de Maurice Blondel haya revestido desde el comienzo un carácter apologético que le atrajo simultáneamente los rayos de la Universidad y la desconfianza de ciertos católicos incapaces de salir de su rutina, es consecuencia también de la actitud *existencial* del filósofo: su intensa y esplendorosa vida espiritual no podía permanecer ajena a su pensamiento, tan concreto, tan insertado en el todo de lo real.

No ha admitido nunca que se lo clasificara entre los existencialistas, en primer lugar porque veía en ellos negadores de la razón, en tanto que para él sólo es condenable el racionalismo, mientras que la exigencia de razón es tan legítima como la exigencia de "corazón", por ejemplo. Como se ha visto, estamos totalmente de acuerdo con él sobre este punto. Reprocha además al existencialismo, el afirmar una existencia sin esencia, en tanto que sólo ésta puede dar a aquélla consistencia y significación. Pero hemos demostrado ya que hoy día los mejores filósofos de la existencia, aun los no cristianos, no rechazan la esencia y, en consecuencia, Blondel está hoy más próximo a nosotros de lo que él mismo creía. Y se acerca a los filósofos de la existencia y ha preparado a los intelectuales cristianos para comprender la problemática existencial, sobre todo y más que por su método, por su obsesión por dilucidar la significación y el sentido de la existencia.

UN FILÓSOFO DE LA TRASCENDENCIA: KARL JASPERS

Quien gusta de los esquemas simples, y fatalmente simplistas, da por sentado que, así como Heidegger es el gran maestro del existencialismo ateo, el otro filósofo alemán, Karl Jaspers, es el patrono

del existencialismo cristiano. En realidad éste, uno de los más grandes maestros contemporáneos de la filosofía existencial, no es católico, ni siquiera cristiano. De formación protestante, la filosofía le parece inconciliable con la religión. Hace suyas, en lo esencial, las críticas hegelianas de la religión, y la considera un estado inferior de la vida espiritual, siendo naturalmente el estado superior el de la filosofía. El hombre no recurriría a la religión más que para escapar a la angustia de su conciencia, que ha comprendido la radical contingencia de la existencia.

Y sin embargo, pese a su crítica totalmente negativa de la religión, la verdad es que ha influido profundamente en casi todos los filósofos cristianos de la existencia de nuestra época. No porque le estén particularmente agradecidos por haber admitido que el común de los humanos no podrían vivir sin religión y que sería peligroso liberarlos prematuramente de la dominación de las creencias tradicionales. A ningún cristiano existencial le satisfaría esta concepción infraexistencial de la religión; si ésta no debiera ser el camino por excelencia hacia la autenticidad existencial, no tendría a nuestros ojos ningún valor. Pero nos sentimos próximos a Jaspers porque ha comprendido mejor que nadie, entre los modernos, el lugar primordial que debe ocupar, en una filosofía de la existencia que no sea negatividad pura, la noción de Trascendencia. Porque la existencia se abre sobre la Trascendencia es posible salir del nihilismo a que arriba fatalmente el existencialismo de un Heidegger y un Sartre; que se hagan ilimitadas nuestras posibilidades de cumplimiento y, por lo tanto, que la última palabra no pertenezca al fracaso y a la muerte.

A esta Trascendencia la llama el Ser, el Uno, y hasta Dios. No se trata con todo del Dios de la revelación cristiana, ser personal, pues reprocha precisamente al cristianismo haber objetivado el Absoluto, haber hecho de él el Dios de todo el mundo, mientras que el verdadero Dios no podría ser sino *mi Dios,* incomunicable a los demás, sin ninguna relación con el Dios del otro. Aun la experiencia mística, no obstante hallarse muy por encima de la religión corriente, no conduciría a la Trascendencia auténtica, pues también concibe a Dios separado del mundo, mientras que su filosofía no le revela la Trascendencia sino en el seno de la inmanencia, y no concibe que Dios pueda vivir y actuar de otro modo que oculto en el mundo. Se cometería sin embargo un error si se concluyera que Jaspers es panteísta: "No podemos ni pensar la Trascendencia —escribe— como un Dios individual, separado del mundo, ni decir que todo es trascendente y que Dios es el ser que contiene todo". En cuanto al ateísmo, lo repudia como puro error, pues llega a la negación de toda Trascendencia y por lo tanto de la existencia misma.

Si resulta fácil captar por sus escritos qué no es Trascendencia, por lo contrario, resulta dificultoso ver qué es. Por otra parte, ya en su descripción de la existencia se ha mostrado extremadamente confuso.

Rechazando toda definición, toda revelación, toda concepción analógica, a nuestro filósofo la Trascendencia se le aparece como el término jamás alcanzado del deseo y de un pensamiento que no puede precisarse. El método dialéctico no es apto para ponernos en presencia de Dios, sólo puede conducirnos a deducir nuestra fundamental insuficiencia, nuestro radical fracaso, que la Trascendencia debe colmar. Pero si ni siquiera la dialéctica existencial puede unirme a lo Absoluto, si "lo que aprehendo cada vez es *en* el Todo, pero jamás *el* Todo", este Absoluto, este Todo ¿no es una pura quimera, un señuelo peor que todos los falsos consuelos de la más estática e inauténtica de las religiones? Jaspers no piensa tal cosa. Para él, la afirmación de la Trascendencia es una especie de acto primordial de la existencia, una intuición fundamental que no necesita de ninguna prueba. "La existencia está en relación con la Trascendencia o no es", o aun: "La existencia forma una con la búsqueda de la Trascendencia".

Esta Trascendencia, objeto de la "fe filosófica", "es lo Otro, enteramente otro, sin comparación con lo que quiera que sea". Este filósofo se vale de términos que muchos místicos católicos (cuya obra parece conocer muy mal) no rechazarían. La Trascendencia es lo Separado, el Uno absoluto, la Libertad soberana que se opone a mi libertad. Pero para él, ésta se encuentra a tal punto separada de la existencia —si bien, repitámoslo, ésta no es concebible sin relación con aquélla— que no le habla, no la solicita, no escucha ninguna de sus plegarias; está pues más alejada de la existencia que jamás lo estuvo Yahvé en el judaísmo tradicional. De aquí resulta como conclusión práctica que sus relaciones con la Trascendencia no pueden impedir al hombre venir a parar, en tanto realidad empírica, en el fracaso y así, en cierto sentido, el existencialismo de Jaspers es tan pesimista como el de Heidegger.

Sin embargo, reconoce implícitamente, para el hombre, la realidad de otro plano que el empírico, y es sobre este plano donde se ejerce la acción propia de la Trascendencia. El espíritu sólo existe gracias a su impulso, su tensión hacia lo Absoluto, y la existencia no podría ser auténtica, es decir, intensa y profunda, salvo por su relación con lo Absoluto. De esto se sigue, entonces, que todo el esfuerzo moral del hombre debe tender hacia esta relación. La contemplación estética y la indagación especulativa pueden ayudarnos en ello. Pero una vez más, no es la Trascendencia misma lo que podemos tocar en y por nuestro esfuerzo moral, sino únicamente

la relación con ella, lo que de ninguna manera nos dispensa de la obligación de permanecer fieles a lo Absoluto. Que semejante fidelidad unilateral no sea nada fácil, Jaspers lo admite, y esto le permite exhortarnos a tener valor en el seno mismo de la desesperación que engendra el fracaso inevitable de nuestro yo empírico: "Que el ser del Uno sea, basta. Mi ser, que perece enteramente como *Dasein,* es indiferente, siempre que me mantenga en impulso mientras viva. En el mundo no hay verdadero consuelo que pueda hacerme parecer inteligible y soportable la mortalidad de todas las cosas y de mí mismo. Pero en lugar de consuelo existe la conciencia del ser en la certidumbre de lo Uno". Una fe filosófica semejante se halla próxima a la mística nietzscheana, por la que Jaspers no ha negado, por otra parte, su admiración.

La Trascendencia se impone, sencilla y llanamente, a la conciencia. "Se me presenta como la *realidad sin posibilidad,* como la absoluta realidad, más allá de la cual nada hay; ante ella permanezco mudo." Toda la libertad del hombre es tan sólo impulso hacia la Trascendencia, y como no tengo existencia más que por la libertad, no existo entonces sino en cuanto impulso hacia la Trascendencia.

Si bien ésta permanece absolutamente inaccesible al espíritu humano, éste puede no obstante captar en el mundo la cifra de la Trascendencia. La doctrina jaspersiana de la "cifra" es de una extraordinaria riqueza y recuerda en ciertos aspectos el simbolismo de san Buenaventura, con la diferencia, sin embargo, de que para este último el modelo de todos los símbolos, Dios, puede ser conocido por la revelación y, en cierto modo, hasta por la razón filosófica, mientras que el modelo de la cifra, la Trascendencia, se halla absolutamente fuera de nuestra captación y la cifra nada nos enseña sobre su "naturaleza" propia. "La cifra es, para la conciencia existencial, la única forma en que aparece la Trascendencia; señal de que para la existencia la Trascendencia permanece oculta, es verdad, pero no se desvanece." Todo el *dasein* —el mundo, la naturaleza, el hombre en cuanto ser empírico, el firmamento y la historia— puede tornarse cifra y cesa por el hecho mismo de ser una simple realidad empírica. En otras palabras, la referencia a la Trascendencia confiere a todas las cosas una significación y una dignidad que las salvan del fracaso definitivo. El Absoluto se hace oír por los hombres mediante la intercesión de esas realidades en cuanto cifras, y así es como, sobre el cimiento de las realidades empíricas y en sí bien engañosas, se realiza la experiencia metafísica que consiste en descifrar la Trascendencia en todas esas realidades finitas.

Si a pesar de su escasa estima por la religión, Jaspers no la condena radicalmente, se debe a que ésta, entendida en cuanto a mito-

logías, milagros, imágenes del mundo sobrenatural, se convierte en cifra de la Trascendencia. Igual cosa ocurre con la especulación intelectual. Convertidas en cifras, todas las cosas de este mundo dejan de ser opacas para volverse trasparentes. Dios es entonces infinitamente lejano en sí mismo, pero puede hacerse próximo en la cifra. Dado que "nada hay que no pueda ser cifra", Dios se manifiesta, pues, en todos lados. La muerte misma, aunque fracaso supremo en el plano empírico, puede convertirse en cifra de la Trascendencia y cesa entonces de ser una fatalidad para tornarse en un acto de la libertad.

Por confusas que sean sus ideas sobre la Trascendencia y su cifra, su filosofía no desemboca en el nihilismo, como la de Heidegger y la de Sartre, sino en una luminosa esperanza. La fe filosófica, que él considera como la adhesión de la libertad a la Trascendencia, le permite afirmar que la realidad empírica, perecedera, no es la única realidad y que, en consecuencia, el fracaso no tendrá la última palabra. Nada hay, pues, de sorprendente en que Jaspers sea considerado como uno de los suyos por el conjunto de los filósofos cristianos de la existencia. Cierto que su desconocimiento de la verdadera esencia de la religión es terrible y que ha prestado argumentos fáciles a aquellos cristianos que nada quieren saber de la filosofía de la existencia. Sin embargo, ha captado mejor que ningún otro existencialista no cristiano, el lazo metafísico entre la existencia y la Trascendencia, y sus discípulos cristianos no han tenido dificultad en separar lo que en su filosofía es realmente valioso de lo que proviene de un desconocimiento más o menos accidental de la realidad religiosa. Basta llamar a su Trascendencia Dios cristiano, revelado en y por el Hijo de Dios hecho hombre, para que cesen todas las insuficiencias de esta filosofía existencial, para que una luz total se proyecte sobre lo que en Jaspers permanece necesariamente oscuro y confuso.

MAX SCHELER

En un momento dado, al menos en Francia y los demás países latinos, otro alemán, Max Scheler, ejerció sobre la filosofía cristiana una influencia por lo menos igual a la de Jaspers, y es entonces normal que le consagremos algunas líneas.

Como Jaspers, Scheler hizo suyo el método fenomenológico de Husserl; pero supo desembarazarse mejor de todo dogmatismo filosófico, y su pensamiento es explícitamente espiritualista en el sentido cristiano de la palabra, ello no obstante cierta inclinación panteísta que mostró hacia el final de su vida.

Para él son las emociones humanas lo que podría llamarse la

materia primera de su experimentación existencial. Al analizar el sufrimiento y el dolor, el resentimiento y el perdón, el arrepentimiento y el amor, descubre en ellos algo bien distinto de un desorden orgánico más o menos enojoso y del que el hombre para ser libre debería desembarazarse. Comprueba, en efecto, que toda emoción tiende hacia un objeto, es intencional, como lo es, según todos los existencialistas, la existencia. El objeto hacia el que tienden todas nuestras emociones es siempre un valor existencial, y es este valor lo que les confiere un sentido y una significación, lo que hace de ellas actos humanos, Así, por ejemplo, nada más legítimo, en el plano empírico, que la lucha contra el sufrimiento, y sin embargo, conforme a las perspectivas schelerianas, ¿no deberíamos alegrarnos de que la ciencia no haya logrado aún abolir todo padecimiento? En su bellísimo libro *El sentido del sufrimiento*, revela las fuerzas purificadoras y espiritualizantes que se encierran en el sufrimiento, igual ocurre con el arrepentimiento, que por sí mismo nunca es agradable y que sin embargo llega en algunos casos a una magnífica valorización existencial.

Sin invalidar en nada la estrecha solidaridad que liga al hombre con el mundo, tuvo el gran mérito de poner de manifiesto, en una época en que se afirmaba lo contrario como dogma científico, la originalidad radical de la situación del hombre en el mundo (y hasta es el título de una de sus mejores obras). Sus análisis llegan a la conclusión de que el hombre difiere del mundo empírico en cuanto espíritu. Como la "esencia" del espíritu consiste en la libertad y la conciencia de sí, sólo a propósito de los seres que revelan la presencia en ellos de estas dos "facultades" puede hablarse de espíritu. Éste se reconoce por el lenguaje, la conciencia moral, la religión, la ciencia, la sociabilidad, que, por ahora, han sido comprobados en nuestro universo únicamente en el hombre.

LOUIS LAVELLE, EL SABIO

De todos los filósofos espiritualistas de nuestro tiempo, Louis Lavelle no es por cierto el más conocido del gran público, pero sí indiscutiblemente el de mayor esplendor *universitario* en Francia. Más "sabio" que hombre "comprometido" en los combates de su tiempo, era difícil que conmoviera a las muchedumbres, aun las cultivadas. Por el contrario, la seriedad, la extrema probidad de su pensamiento, la elegancia de su lenguaje le conquistaron la simpatía, la estima y la admiración de los "profesionales" de la filosofía y por mediación de estos últimos se propagará todavía por largo tiempo su enseñanza, o más bien su sabiduría.

Gracias a su colección *Philosophie de l'Esprit*, el público francés culto pudo trabar conocimiento con la filosofía espiritualista de la existencia de otros países: Kierkegaard, Berdiaev, Scheler fueron así introducidos en Francia. En cuanto a su propia obra, es probablemente junto con la de Maurice Blondel, la *summa* más completa de una filosofía de inspiración cristiana del siglo XX. Los problemas que le obsesionan son aproximadamente los mismos a los que se inclinaron Jaspers y Scheler, y también emplea el método fenomenológico de introspección y análisis, con los más fecundos resultados. Pero a diferencia de un número demasiado grande de filósofos franceses de los últimos setenta y cinco años, que bastante malamente logró emancipar su pensamiento de la terminología y la conceptología de sus maestros alemanes y se creyó por lo tanto obligado a forjar palabras nuevas absolutamente extrañas al genio de la lengua francesa, Lavelle se impuso siempre el deber de expresarse en un francés elegante y claro. Sería de desear que en este punto fuese tomado por maestro por todos los que tienen realmente algo que decir y a los que no les asiste, por lo tanto, el derecho de hacerse incomprensibles.

Como Scheler, ve en el espíritu el signo distintivo y el título de nobleza de la realidad humana; debe sin embargo a su preocupación por la claridad el haber escapado a la tentación del panteísmo a la cual sucumbió el alemán. Cierto es que por el espíritu lo divino penetra en lo creado; pero éste no será jamás para el hombre una propiedad estrictamente individual: es una participación en lo Absoluto, que se comunica y comunica el ser.

Para él como para Jaspers, la existencia humana sólo se concibe en función de la Trascendencia. Ésta no es, sin embargo, el absolutamente Otro que no se comunica y del que nada se puede saber; es el Dios personal que ama y cuyo Amor otorga a la existencia su sentido y significación. La esperanza subyacente en la filosofía de Lavelle se justifica entonces de manera distinta de la que Jaspers pide en nombre de una fe que sólo sería filosófica.

He llamado más arriba sabio a este filósofo porque su pensamiento, sin descuidar nada de lo que hay de mudable y ambiguo en el mundo y particularmente en la existencia humana, posee una serenidad, irradia una paz que la distinguen netamente del existencialismo, aun del cristiano, propiamente dicho. Es verdad que tres de sus obras más accesibles al gran público —*L'Erreur de Narcisse*, *Le Mal et la Souffrance* y *La Conscience de Soi*— tocan el aspecto más contingente y ambiguo de la condición humana; pero se percibe claramente que su dialéctica toma su fuente tan alto, es decir, en el Absoluto mismo, que no hay en él lugar para la duda y la angustia.

GABRIEL MARCEL O EL EXISTENCIALISMO NEOSOCRÁTICO

En Francia, y hasta fuera de ella, el existencialista cristiano por excelencia, a los ojos del gran público cultivado, es Gabriel Marcel, a punto tal que muchos no conciben la filosofía cristiana de la existencia como no sea en los senderos abiertos por este filósofo. Y cuando los sartrianos quieren "probar" que no podría haber existencialismo cristiano atacan las debilidades de la filosofía de Marcel.

Evidentemente esto es un excesivo honor para él, lo que no le impide ser un filósofo de la existencia profundo y de gran envergadura. Ningún otro pensador moderno, que sepamos, ha llevado el análisis fenomenológico más lejos que él en su célebre *Journal Métaphysique*, cuyo solo título indica a la vez la actualidad de su carácter y la ambición de superar el mundo fenoménico; sus obras ulteriores prosiguen esta labor. Su propia conversión al catolicismo debe considerarse como el resultado concreto del primer período de su meditación filosófica, pues la identidad del filósofo y la filosofía reviste en él, desde luego, una intimidad que no se encuentra en ningún otro contemporáneo. Si bien ha recurrido al arte dramático para concretar su pensamiento metafísico, en vano se buscarían en él indicios de ese histrionismo de que un Sartre, por ejemplo, no se despoja nunca por completo, ni aun en *L'Etre et le Néant*. Pero en oposición a un Claudel, o si se quiere tomar como ejemplo el caso de otro filósofo, un Jacques Maritain, en quien la conversión ha llegado a una tranquila posesión de la verdad, Gabriel Marcel nunca ha dejado, desde que es cristiano, de estar inquieto, de interrogarse sobre el contenido y las modalidades de su fe, de buscar con angustia el sentido y la significación de la existencia humana en el tiempo. Nunca se ha declarado satisfecho con una certidumbre seudocientífica; le es necesaria una certidumbre propia. Nada más falso entonces que la afirmación de cierto periodista, según la cual Marcel ha dejado de ser existencialista desde que es cristiano. Más verdad habría en decir que lo es sobre todo después de haberse hecho cristiano. Esto explica que, pese a la excesiva austeridad de sus análisis y al hermetismo de su estilo, haya encontrado tanto eco en el corazón de sus contemporáneos, quienes, inquietos e insatisfechos, se lanzan con avidez sobre una obra en la que esperan hallar, no la respuesta a sus interrogantes, sino una indicación de la orientación que deben dar a su propia búsqueda de la verdad y la luz.

Para permitir la captación en vivo del aporte original de Marcel al pensamiento cristiano del siglo XX, detengámonos un instante en

su, de ahora en más, famosa distinción entre el problema y el misterio. Es en efecto indisputable que la fe de muchísimos "cristianos de nacimiento" fue turbada y a menudo se debilitó, durante los siglos del racionalismo triunfante, porque los misterios de la religión no se prestaban a soluciones análogas a las que la ciencia permitía aportar a los problemas planteados por el mundo empírico. Desde Descartes, los franceses en particular, no quisieron admitir más que un solo modo de conocimiento, el de las ciencias experimentales. Todo lo que no se plegara a sus leyes, se consideraba como carente de realidad, como absurdo. ¿No se llegó hasta exigir que Dios viniese a obrar sus milagros ante la Academia de Ciencias, para que se creyera en él?

Gabriel Marcel, que aprendió a filosofar en la escuela del idealismo racionalista, se encontró en el curso de su meditación metafísica ante esa muralla de entredichos, y fue entonces cuando su intuición captó la distinción entre lo misterioso y lo problemático y le fue dado desenmascarar el sofisma de las pretensiones cientificistas. "El problema —escribe en *Être et Avoir*— es algo que uno encuentra obstruyendo el camino; está enteramente ante mí. El misterio, por el contrario, es algo en que me encuentro envuelto, cuya esencia, por consecuencia, es no estar enteramente ante mí." Al problema se le puede encontrar solución y la zona de lo natural coincide con la de lo problemático. La tentación de convertir el misterio en problema es muy peligrosa, pues se buscaría entonces una solución a lo que no puede tenerla. Es cierto que puede haber una profundización del misterio; pero esta profundización procede, no del dominio de la razón, sino del de la existencia. Con mayor verdad se dirá que es el misterio el que aclara la zona existencial.

No sólo las verdades reveladas, sino las principales realidades existenciales son misterios, no problemas. Cuando un Sartre concluye en tan grandes enormidades como la reducción del amor al odio, de la fe a la mala fe, se debe a que ha convertido previamente en problema lo que es misterio. Los finos y luminosos análisis de Marcel sobre la fe, la esperanza, el amor; el compromiso, la disponibilidad y la indisponibilidad; la fidelidad, el sufrimiento, la alegría y la libertad, demuestran el escrupuloso cuidado del filósofo por respetar la naturaleza propia del misterio. En el *Journal Métaphysique* y sobre todo en *Du Refus à l'Invocation,* nuestro filósofo establece la fenomenología del ser en situación sobre bases sólidas, que uno buscaría en vano en las descripciones de la condición humana de Jaspers, Heidegger y Sartre. En *Homo Viator* analiza con su rigor habitual los misterios de la familia y la paternidad. Y por fin en *Les Hommes contre l'Humain,* el más accesible para el gran público, pero asimismo, por ciertos aspectos, el más

discutible de sus libros, se encuentra aclarada la situación del hombre en el mundo de hoy.

Si bien es maestro incomparable en la esfera del análisis fenomenológico, tiene mayor conciencia que ningún otro filósofo de la fundamental insuficiencia de una fenomenología que fuera tan sólo tal. Y porque los existencialistas heideggerianos y sartrianos pretenden darse por contentos con ella, Marcel no quiere que se lo llame existencialista. Tanto y más que para Jaspers, el hombre para él es hombre tan sólo superándose, siendo más que hombre. No es entonces por puro azar que su primera obra filosófica se llama *Le Journal Métaphysique*, pues está firmemente persuadido de que toda filosofía que no concluya en una ontología y una metafísica no tiene derecho siquiera al título de filosofía, ni tiene ninguna razón de ser. Pero su ontología es una ontología concreta; su metafísica, una metafísica existencial.

Es en su última obra, los dos volúmenes de *Le Mystère de l'Être*, donde se muestra plenamente dueño de su método y se tiene la prueba de que una metafísica existencial no es una absurda quimera. Haría falta de ahora en adelante una notoria mala voluntad, una grosera ignorancia, para hablar todavía de una irreductible oposición entre el ser y la existencia. La ontología y la fenomenología son dos estadios sucesivos de una misma marcha del espíritu en busca de la verdad. "La existencia —escribe— se presenta en realidad como implicando y también superando todo aquello a que uno pretendiera reducirla... Cuanto más afecta mi existencia un carácter *inclusivo*, tanto más tiende a reducirse el intervalo que la separa del ser, en otras palabras, tanto más soy. Lo que quiere decir que no se puede de ninguna manera concebir el ser como separado de la existencia." Y como que no se da por satisfecho, en materia tan grave, con hacer afirmaciones gratuitas, el pasaje que acabamos de citar se presenta como la conclusión de un riguroso análisis existencial. De ahí que nadie haya osado nunca reprochar a Marcel la falta de rigor en sus análisis; si la mayoría de sus obras desalientan al lector no iniciado en los misterios de la fenomenología y la metafísica, se debe a que sus análisis son por lo general demasiado intrincados y el lector se extravía en sus laberintos y deja de ver con claridad el hilo conductor. Su indagación filosófica avanza a manera de una espiral y hace falta una gran familiaridad con su obra para aprehender su excepcional alcance, tanto más si se considera que el filósofo parece incapaz, y probablemente tampoco está deseoso, de erigir su filosofía, no en un sistema —pues como todo auténtico existencialista los sistemas lo horrorizan—, sino ni siquiera en una sistemática. Que otros obtengan provecho de sus intuiciones y sus análisis, con el fin de hallar visiones más sintéti-

cas de los misterios de la existencia. En lo que a nosotros personalmente atañe, muchas veces los análisis marcelianos nos han servido de punto de partida, de "provocación", diría, y de guía para nuestras reflexiones sobre la existencia.

Como Jaspers —cuya influencia sobre los comienzos de su investigación existencial parece, por lo demás, haber sido grande— Marcel descubre en el corazón de la existencia la exigencia de la Trascendencia. No se trata de una simple necesidad de superación, pues no toda superación es necesariamente un acto de trascendencia; su exigencia apunta a la Trascendencia absoluta. "La exigencia de trascendencia —escribe en el primer volumen de *Le Mystère de l'Être*— se presenta ante todo..., se experimenta ante todo como insatisfacción." Pero no toda insatisfacción implica aspiración a la Trascendencia. Hay insatisfacciones de orden estrictamente material o temporal, mientras que la idea de trascendencia implica precisamente una superación radical de este orden.

Lo Trascendente a que aspira la existencia según él no es, sin embargo, lo inaccesible y lo inefable absoluto, como lo concibe —ya lo hemos visto— un Jaspers. "Debe poder existir una experiencia de lo trascendente en cuanto tal, y la palabra no presenta sentido sino es con esta condición." En esto estamos de perfecto acuerdo con Marcel, y vemos en lo dicho una magnífica prolongación de la intuición jaspersiana, cuyo total alcance el propio filósofo alemán no fue capaz de aprehender. Para que se ose concebir y emprender tal experiencia, es preciso liberarse previamente de todo prejuicio restrictivo sobre la noción de experiencia. La del artista o el místico equivalen en valor a la del químico o el físico. "La experiencia supera infinitamente la esfera de los sentidos exteriores —escribe Marcel en la misma obra—; y se halla igualmente manifiesta en lo que llamamos la vida interior." Por no haberlo comprendido Jaspers, su Trascendencia permanece confusa y cree que debe oponerla absolutamente al Dios de la religión.

La Trascendencia cuya exigencia descubre Marcel en lo más profundo de la existencia, tiene por nombre Dios, no el Dios de los filósofos, como aquél cuyos privilegios Jaspers reivindica contra Pascal, sino realmente el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, de Jesucristo. Y hasta habría que decir que la principal conquista de la ontología concreta y de la metafísica existencial de Gabriel Marcel es la de haber puesto fin a la oposición tradicional desde Pascal, entre el Dios de los filósofos y el de la religión. Sus análisis de la fe, esbozados en *Être et Avoir* y perfeccionados en *Le Mystère de l'Être*, sus análisis sobre la libertad y la gracia, la muerte y la existencia después del fallecimiento, son los más bellos jalones de una filosofía de la existencia auténticamente cristiana.

NICOLAS BERDIAEV

Muy diferente de Gabriel Marcel y, con todo, muy allegado a él, es el filósofo ruso Nicolas Berdiaev, cuyos libros han sido traducidos en su mayor parte al francés y han contribuido en mucho a la propagación de un cristianismo existencial.

En el plano metodológico, Berdiaev es incomparablemente menos fiel a la fenomenología de Husserl que Jaspers y Marcel. Según él, es la intuición mística, emparentada bastante de cerca con la intuición bergsoniana, la mejor adaptada para alcanzar el mundo espiritual, mediatizando un conocimiento —imperfecto— del misterio del hombre y del de Dios. Su pensamiento se funda principalmente en una experiencia espiritual personal, y por tal razón debe clasificársele entre los filósofos cristianos de la existencia. Su fe no reniega de la razón, pero la trasfigura, se convierte en su luz interior y le confiere así el poder de comprender la libertad, la Fuente del ser y de la creación, todas las restantes realidades existenciales. Metafísica y mística son, a su juicio, las dos formas supremas del conocimiento filosófico.

Dada su condición de ruso, para constituir su filosofía de la existencia ha tenido que hacerlo, en menos medida que nosotros los occidentales, por oposición al racionalismo y al idealismo. En su juventud fue, por cierto, marxista, pero lo fue a la manera rusa, es decir, más preocupado por la mística que por el materialismo dialéctico. En efecto, es propio del genio ruso instruirse en la escuela del Occidente, pero asimilar su enseñanza de modo fundamentalmente distinto.

Por lo que a Berdiaev se refiere, antes de confrontar su pensamiento con el existencialismo occidental y de adoptar de él ciertos elementos, su filosofía había encontrado ya una fisonomía propia. Sus maestros fueron sobre todo Dostoievski, Soloviev y en cierta medida también Tolstoi, y a través de ellos todo el pensamiento espiritualista ruso. En él encontró los vestigios del antiguo gnosticismo del cristianismo griego de los primeros siglos, que tan bien armonizaba con su propia dirección espiritual mística, pero antidogmática. No es de extrañar, pues, que al entrar en contacto con el pensamiento occidental, se haya dejado influir tan poco por los Husserl y los Jaspers, ni se haya incorporado con entusiasmo a la escuela de los místicos alemanes más o menos panteístas como el católico Maître Eckart, el protestante Jacob Böhme y ese extraño Franz von Baader, que en los siglos XVIII y XIX intentó una singular conciliación entre el catolicismo y un misticismo a medias germánico, a medias gnóstico. Sólo los espíritus libres, de tendencias

místicas, atraían a Berdiaev, y pasó por "herético" en el seno de su Iglesia ortodoxa.

El sentido de la vida y el destino del hombre histórico constituyen las dos preocupaciones dominantes en su filosofía. El gran enemigo de la autenticidad existencial es a sus ojos la objetivación de las cosas del hombre y del espíritu, y hasta de Dios, de que se han hecho culpables tanto la ciencia moderna como la filosofía tradicional. Reivindicar los derechos de la persona, sujeto único y que escapa por derecho a toda objetivación, es la tarea primordial de su combate filosófico. Y porque el comunismo marxista, que ocupa el poder en su patria, subordina la persona concreta a la abstracta social, el destino íntimo a la historia colectiva, se exiló y fue uno de los primeros en denunciar, en *Problème du Communisme,* los peligros espirituales de éste. Lo que no le ha impedido, evidentemente, denunciar con igual energía el materialismo occidental, inclinado ante los altares de Mammon.

El punto de partida de su filosofía no es Dios ni el hombre, sino Dios-Hombre; su filosofía no será entonces ni una teología, ni un humanismo, sino una *teandría.* El misterio cristiano de la encarnación es el acontecimiento central de la historia humana y sólo a partir de ahí puede comprenderse al hombre y su historia, a Dios y su obra. A su juicio, no puede haber problema humano, existencial, que no sea espiritual, y todo lo que es espiritual pasa necesariamente por el Hombre-Dios. Buscar en otra parte que no sea Cristo la solución (la "comprensión", como diría Gabriel Marcel) de problemas tan importantes para la existencia como la libertad humana, por ejemplo, es extraviarse fuera de los caminos de la verdad. Su ardoroso cristianismo hace poco caso, en verdad, de los dogmas, pero en nuestra opinión, únicamente a causa de que cierta teología en uso en las escuelas les ha dado un carácter demasiado estrecho. Encarnación, Redención, Trinidad, Pecado original, Eucaristía; Berdiaev de nada reniega, pero lo interpreta de una manera que desconcierta.

El hombre, para él, no es nada fuera de Dios. Cuán absurdo es discutir la supuesta antinomia de la libertad humana y la presciencia divina, puesto que el hombre recibe su libertad de Dios, y con Éste obra, lo que no le impide ser verdaderamente libre y actuar auténticamente: "No es sólo el hombre quien obra, sino también Dios; no es únicamente Dios, sino también Hombre".

La antítesis de la dialéctica de Berdiaev es la de la naturaleza y el espíritu, vale decir, de la necesidad y la libertad, o incluso de la cosa y la vida, del mundo existencial y el mundo objetivo. Para comprender la historia de la humanidad, no basta aprenderla; debo

vivirla en mí, en profundidad. La misma vida económica no podría comprenderse al margen de lo espiritual.

Es uno de los primeros filósofos de la existencia que puso de relieve el carácter social de la existencia. Siempre partiendo de su concepción teándrica fundamental, rehúsa a quienquiera que sea el derecho de pensar en su salvación individual sin pensar al mismo tiempo en la salvación de todos los demás. Su *Nouveau Moyen-Age* y sus obras sobre el comunismo forman parte integrante del conjunto de su metafísica espiritualista tanto como, por ejemplo, *De la Destination de l'Homme* y *Esprit et Réalité.*

EL PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER

Es el propio Mounier quien, en su *Arbre Existencialiste,* presenta el personalismo como una de las ramas del existencialismo moderno, aun cuando la lucha por los derechos y la dignidad de la persona haya ocupado en su vida un lugar infinitamente mayor que las indagaciones acerca del sentido y la significación de la existencia. Pero aquélla presupone éstas, y es indiscutible que la persona humana por la que él luchó durante su corta, pero ardiente vida, no era una entidad abstracta, sino una existencia concreta. Por otro lado, en su *Traité du Caractère,* así como en sus innumerables artículos de la revista *Esprit,* que han sido reunidos en varios volúmenes, se descubre una filosofía de la existencia que se sitúa en la larga línea de la filosofía cristiana cuya historia hemos recordado.

Los dos filósofos que más profunda influencia, directa o indirecta, ejercieron sobre el personalismo, son Gabriel Marcel y Nicolas Berdiaev. En cuanto a temperamento político, y aun en cuanto a temperamento simplemente, Marcel se encuentra en las antípodas de Emmanuel Mounier, heraldo de la liberación de los pobres y jefe indiscutible de un numeroso equipo de jóvenes intelectuales, todos los cuales se hallaban lejos de compartir su fe cristiana. Fue sin embargo en la escuela de Marcel donde Mounier tomó de más en más conciencia del carácter irreductible del hecho humano y comprendió la dignidad de la persona, que no hay derecho a sacrificar a ningún fin temporal. También se emparienta con él por la honda inquietud que jamás le permitió descansar en lo logrado, en la certidumbre de una tranquila posesión, tanto de sus posiciones sociológicas como de su fe cristiana. Durante los casi veinte años que traté a Mounier, no lo vi jamás comprometerse en la "dialéctica del tener"; sólo el ser, el ser existencial, era objeto de sus amores.

En cuanto a Nicolás Berdiaev, Mounier le profesó una profunda admiración, sobre todo en sus años jóvenes. Ambos hombres po-

seían un idéntico agudo sentido de la inserción de lo espiritual en la historia temporal de la humanidad, igual horror por un espiritualismo descarnado, ignorante de las realidades políticas y económicas de la condición humana o comprometido con formas perimidas de la civilización.

Mounier, filósofo combatiente, acordaba poco interés a las especulaciones gnósticas de Berdiaev sobre la libertad neónica o el pecado metafísico; pero se siente tan responsable como él del pecado del mundo, en particular de los del mundo cristiano. El punto de partida de la filosofía personalista es la toma de conciencia de una crisis de la civilización, de una civilización que se dice cristiana, pero que ha traicionado todos los valores esenciales del cristianismo. Esta civilización es para él otra cosa muy distinta a una determinada suma de bienes materiales y culturales puestos a disposición de un grupo social dado. "Una civilización es, en primer lugar —escribe en el *Manifeste au Service du Personnalisme*—, una respuesta metafísica a un llamado metafísico, una aventura del orden eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad."

Debe distinguirse la persona del individuo, el personalismo del individualismo. El individuo se opone a los otros y el individualismo reivindica la autonomía del hombre respecto de los demás hombres, de la comunidad humana, de Dios. La persona, en cambio, es "el centro invisible en que todo se une", es como "la cifra única" que sería una "presencia en mí"; es generosidad y por consiguiente se da y da. Sólo ella está abierta a los otros, al mundo y a Dios; si los individuos no pueden constituir más que estados, únicamente las personas pueden crear comunidades, pues, como muy bien lo dice Paul Ricoeur en un estudio aparecido en el número especial de *Esprit* consagrado a Emmanuel Mounier, "la generosidad de la persona tiene por paradigma la virtud teologal de la caridad, y la mutualidad de las personas, la comunión de los santos". Nuestra civilización se halla en crisis porque está despersonalizada, porque no tiene ya como sostén una comunidad de personas sino simplemente un agregado de individuos. Al no poder salvarse solo el hombre, lo que se propone entonces el personalismo, no es tanto la realización de la existencia personal como pesar en la historia, por el pensamiento combatiente, con el fin de crear una civilización nueva. La "revolución" que Mounier preconiza debe ser personalista y comunitaria, como lo indica el título de una de sus primeras obras.

El personalismo se presenta entonces, al menos en su origen, más como pedagogía que como filosofía; es una exigencia moral con miras a la personalización de la existencia. Lo que cuenta para él

no es tanto la elucidación de las significaciones como la promoción de la acción. Mounier no ignora nada sin embargo, acerca de los temas fundamentales de la filosofía de la existencia. Sabe que no podría haber vida personal sin soledad, recogimiento, secreto y respeto por la singularidad de cada existencia. No se forja ninguna ilusión sobre el hombre, sobre todo el hombre despersonalizado de la civilización burguesa, y su concepción de la existencia es por lo menos tan trágica como la de Sartre. Mas, sostenido por una esperanza cristiana singularmente vivaz, por el robusto optimismo que irradiaba todo su ser, su filosofía no es pesimismo sino, como él mismo lo dice, un "optimismo trágico". El librito *L'Affrontement Chrétien,* escrito en condiciones particularmente dramáticas bajo la ocupación alemana, es la más bella expresión de este optimismo trágico. No se muestra blando para con el cristianismo edulcorado y desvirilizado de este final de la civilización burguesa; pero no duda un instante de la vitalidad de la savia evangélica, y lo que ve más allá de las crisis graves no es la muerte sino el renacimiento del cristianismo.

Puesto que al presente el hombre es esclavo de las fuerzas despersonalizadoras de una civilización moribunda, la lucha por la libertad se identifica con la lucha por la personalización de la existencia. Él es muy consciente del carácter ambiguo de la libertad humana y no se deja embaucar por las vanas especulaciones sobre el libre albedrío o el liberalismo del régimen capitalista. "No somos libres —escribe— más que en la medida en que no somos enteramente libres", pues la libertad personalista no es la libertad arbitraria y sedicente absoluta del individuo, sino que se cumple en el seno de la comunidad. No es gratuita, sino fruto de la conquista y entraña responsabilidad. "Mi libertad no sólo brota; es ordenada, o mejor aún, llamada." Al revés de Sartre, no hace de la libertad el ser de la persona, sino que ve en ella "la manera en que la persona es todo lo que es y lo es más plenamente que por necesidad", de igual modo como la persona no es el ser (sólo Dios lo es), sino el "movimiento hacia el ser y no consiste sino en el ser a que apunta".

¿HACIA UNA TEOLOGÍA EXISTENCIAL?

Ciertos teólogos han seguido atentamente las indagaciones de la filosofía de la existencia de estos últimos años y algunos tomaron parte en ellas. En especial algunos de los más grandes teólogos protestantes —Karl Barth, Émile Brunner . . .— han visto cuánta nueva vitalidad podía extraer la teología de los análisis existenciales de la condición humana.

Entre los teólogos católicos, el más "existencialista" es sin disputa Romano Guardini. Otros, empero, sobre todo en la generación joven, siguen su ejemplo, y se halla en vías de preparación un verdadero florecimiento de la teología católica. El signo distintivo de esta "teología existencial" es el de que no se funda sobre el razonamiento deductivo a partir del hecho revelado, sino que toma su impulso en el hecho revelado mismo. Es por lo tanto más contemplativa que especulativa, se cuida más de hallar a Dios que de hablar de Él.

La filosofía cristiana de la existencia no se cree en la obligación cuando filosofa, de hacer abstracción de su fe y del complemento de luz que la revelación cristiana aporta a su inteligencia, por lo que la separación entre filosofía y teología, artificialmente trazada, debe necesariamente disminuir, inclusive desaparecer. Como los primeros Doctores de la Iglesia —todos los que hemos mencionado en el primer párrafo del capítulo anterior—, no concebimos siquiera que podamos hablar de la existencia sin referencia a la Trascendencia, es decir, al Dios de la revelación. Nuestro "existencialismo" será, pues, filosofía y teología simultáneamente.

VI

DE LO COTIDIANO A LO AUTÉNTICO

Ahora que hemos establecido la tradición de la filosofía cristiana de la existencia y reconocido su continuidad, es tiempo de que nos preguntemos cómo se inserta esta filosofía en nuestro destino de hombres del siglo xx, cómo puede ayudarnos a *existir*. Si la filosofía de la existencia no fuera sino una teoría sobre la existencia, su interés sería a pesar de todo secundario en una época en que el hombre se siente, más que nunca, "arrojado-al-mundo", como dislocado y dividido. Pero, ¿no hemos dicho que para nosotros filosofar no se distingue de la existencia?

La existencia, libertad y perpetuo devenir, no es nada dado, nada que uno pudiera poseer. Pero justamente por ser libertad, no podría tampoco ser fatalidad, pues nuestro análisis fenomenológico deduce lo contrario de la afirmación sartriana, a saber, que el hombre no está *condenado* a ser libre, sino que está llamado a devenirlo; no está entonces tampoco condenado a la existencia. Sabemos que muchos seres humanos no hacen uso jamás del poder de liberación que todos han recibido al mismo tiempo que el ser, en forma de germen, o, para servirnos de una expresión evangélica: de talento, que espera que uno lo haga crecer. No sólo en los agrupamientos humanos primitivos, sino aun en el seno de las sociedades más evolucionadas, son numerosos los hombres apenas iluminados por las luces de la conciencia y elevados por los impulsos de la libertad. Aun entre los privilegiados de la civilización y de la instrucción, los hay que ninguna inquietud perturba, que no conciben ningún proyecto que supere la rutina cotidiana, no se plantean ningún problema y no ven misterio en ninguna parte. Se conforman con nacer, comer y beber, engendrar y trabajar, casi como la bestia que cumple sus funciones naturales. Sin el menor lazo, siquiera relativo, con lo Trascendente, no tienen existencia en el sentido filosófico y espiritual de la palabra y no realizan, en consecuencia, su destino de

hombres. El materialismo práctico de nuestra civilización aumenta considerablemente el número de estos inauténticos en las capas llamadas superiores de la sociedad, entre los instruidos y los favorecidos por la fortuna.

*
* *

El primer acto de la existencia parece ser la inquietud, una inquietud que no debe confundirse con la aprensión o el temor ante el porvenir inmediato, que experimenta a menudo hasta el más cotidiano de los hombres. Será preferible probablemente que permanezcamos fieles a la terminología kierkegaardiana y denominemos a esta inquietud angustia, aun cuando este término corre también el riesgo de prestarse hoy a lamentables confusiones, pues los psicoanalistas hablan de angustia en un sentido asaz diferente. Pero es asimismo indiscutible que la angustia existencial puede revestir a veces un carácter psicopatológico, como fue, por ejemplo, el caso del mismo Kierkegaard. Lo que no obsta para que en la dialéctica existencial sea, concomitantemente con la pasión, la principal fuerza motriz. Ella destruye los cimientos de la falsa seguridad en la que se ha instalado, voluntaria o involuntariamente, el inauténtico; nos obliga a cuestionar nuestra situación en el mundo, a interrogarnos sobre nosotros mismos, y nos hace ver la necesidad y la posibilidad de la superación existencial.

La angustia existencial sigue inmediatamente a la toma de conciencia por el hombre de su ambigüedad fundamental, de que no es nunca totalmente lo que es, de que es una asombrosa mezcla de finito e infinito, de tiempo y eternidad, de necesidad y libertad. Kierkegaard percibió muy bien que si el hombre no fuera pecador no conocería la angustia. Y así es, ya que el pecado ha quebrado la unidad del ser, ha puesto la división en lo más profundo de nuestro yo espiritual. Sin él, seríamos existencia desde el nacimiento, y la vida sería un armonioso crecer de esta existencia. Y porque la lucha contra el pecado es el elemento primordial de nuestra vocación humana, no tenemos derecho a darnos por satisfechos con la cotidianidad inauténtica, y en lugar de rechazar nuestra angustia, debemos servirnos de ella en el dramático combate de la existencia.

Desde que el hombre despierta de su sueño preexistencial, toma conciencia de que es, según una expresión bíblica, carne y espíritu, de que el mal lo atrae y desagrada a la vez, de que el bien lo atrae y le repugna en razón del esfuerzo y los renunciamientos que impone su consecución. Esto mismo quiso dar a entender el gran existencial que fue san Pablo al decir que no hace el bien que ama y

comete el mal que aborrece. La angustia es la consecuencia de este conflicto entre dos realidades contradictorias y que se excluyen. Por otra parte, no se crea que optando por una u otra de estas realidades se suprime la angustia. Cediendo a la inclinación al mal, la angustia-vacilación será reemplazada por la angustia-remordimiento; siguiendo la atracción del bien, el llamado de un bien superior y nuevo hace nacer una nueva angustia. Los mismos santos no se hallan exentos de ella, la que las atormenta es una angustia más alta, más semejante a la divina angustia de Cristo en el Monte de los Olivos. La angustia, fuerza dialéctica, tiene por misión hacernos tender hacia el restablecimiento de esa unidad de nuestro yo que el pecado ha roto, y de este modo hacernos pasar de lo cotidiano inauténtico a la existencia auténtica.

Se sigue que no debemos querer que sea abolida o ahogada la angustia que ha hecho nacer en nosotros la toma de conciencia de nuestra situación ambigua en el mundo. Para escapar a su abrazo, algunos se refugian en lo que Pascal llama "diversiones". Quieren persuadirse de que lo cotidiano les basta, que no tienen ninguna necesidad, ninguna inquietud que los obligaría a abandonar el estado de confortable comodidad en que se han instalado, que no esperan de la vida más que un poco de placer y de satisfacción material. El resultado más frecuente de la angustia así rechazada es la neurosis, es decir, una angustia que nada tiene ya de dialéctica, sino que se ha convertido en una simple fuerza de destrucción.

La angustia existencial, según Kierkegaard, debe conducirnos por tres etapas: la estética, la ética y la religiosa. A partir del momento en que el hombre ha tomado gusto por lo bello, abre una primera puerta en el cerco de lo cotidiano que lo aprisionaba. Normalmente el amor por lo bello debe conducir al hombre al amor del bien, y este último amor no será perfecto sino después de habernos puesto en relación con Dios. Desdichadamente, lo normal no siempre se realiza; hay seres para quienes lo estético se convierte en el valor supremo, que reemplaza a Dios y se torna entonces en una idolatría; y existe también el beato moralizador o aun el hombre naturalmente moral, que no experimenta ninguna necesidad de absoluto y no posee sentido alguno de lo bello. Ni uno ni otro son auténticos. El mismo hombre religioso no es auténtico más que cuando es, no solamente un hombre de bien, cosa que todo el mundo admite, sino también abierto a todo lo bello y grande. Un san Francisco de Asís es el ejemplo viviente de la "santidad existencial".

Erraríamos sin embargo si creyéramos que la angustia existencial tiene por misión únicamente servir de dialéctica a nuestra ascensión individual. El pecado no sólo ha roto la unidad interior del hombre, sino que ha arrojado también el desorden en el mundo, particular-

mente en la saciedad de los hombres. Las contradicciones sociológicas, la miseria de unos expuesta junto al fausto de otros, la explotación del hombre por el hombre, la lucha entre naciones y entre clases, son cosas tan inauténticas, tan contrarias al plan de Dios como la pereza, la ignorancia, la negativa a superarse en el individuo. El existente no tiene derecho a huir del "mundo malvado", retirándose al apacible jardín de su vida interior cuidadosamente cultivada. Debe tomar ejemplo de Cristo, que no sólo predicaba el Reino de Dios y oraba en el desierto, sino que también aliviaba las miserias corporales de los hombres, regulaba la conducta que los ricos deben observar respecto de los pobres y los pobres respecto de los ricos. Las parábolas del pobre Lázaro, del buen samaritano, la beatitud de los sedientos de justicia, forman parte integrante del Evangelio.

El existente auténtico debe pues asumir valientemente su situación en el mundo, su solidaridad con todos los demás hombres. No debe permanecer al margen de las luchas y combates con miras a un mundo mejor. Nada más anormal que un cristiano defensor del "orden establecido", puesto que ningún orden establecido acá abajo podría ser el Reino de Dios, la Ciudad fraternal perfecta. Nuestra angustia existencial debe nutrirse en todas las injusticias, en todas las miserias que marcan con sus estigmas la sociedad de los hombres, y hacer de nosotros la vanguardia de las fuerzas que trabajan por la destrucción de lo que es inauténtico, de lo que lleva la marca del pecado.

Una vez elegido el partido de la lucha, nuestra angustia no desaparece por ello. Su exigencia de pureza en la elección de las armas y las leyes crueles de la eficacia ponen fatalmente al cristiano combatiente en una posición difícil. ¿Cómo no reconocer, en nuestra época, que los comunistas son los que luchan más eficazmente por la destrucción del orden establecido, que nosotros encontramos —como ellos— malo y hostil a la autenticidad existencial? Nos es imposible no encontrárnoslos, en el curso de nuestra lucha, y será grande la tentación de unir nuestras fuerzas a las de ellos, con vistas a una mayor eficacia. Sin embargo, no se trata de destruir lo imperfecto; es preciso crear en su lugar algo más auténtico. Ahora bien, sabemos que el universo comunista es peor que el desorden contra el cual luchamos nosotros, pues a cambio del bienestar temporal prometido exige el sacrificio de todos los valores existenciales de la persona, ya se trate de la libertad, ya de la intimidad consigo mismo, ya de la relación trascendente con Dios, sin la cual no podría haber existencia auténtica. En esta imposibilidad de elegir entre el desorden capitalista y el orden inhumano del comunismo se originaba la honda angustia existencial de un Emmanuel Mounier. El único camino conforme al impulso de una angustia verdaderamente existen-

cial no será el de la resignación a la injusticia establecida, ni la sumisión al reino "robotista" del comunismo, sino aquel que nos hará inventar una solución original, conforme a las exigencias de Cristo vencedor del pecado.

*
* *

La angustia, como lo hemos comprobado, pone al hombre en la obligación de elegir. Si se rehúsa, esta negativa es todavía una elección, pero una elección en virtud de la cual, en vez de la angustia existencial, dialéctica, se tendrá un corto circuito, una angustia neurótica.

La primera elección que se impone a todo hombre que haya aceptado salir de la cotidianidad inauténtica y tender a la existencia auténtica, es la elección absoluta que debe dar una orientación absoluta a la existencia y en función de la cual se harán todas las demás elecciones. Cuando decimos "primera", no se trata evidentemente de una prioridad temporal, sino de una primacía metafísica, pues es frecuente que con anterioridad a la elección absoluta hayamos realizado numerosas opciones particulares. No es posible desdecirse sin perjuicio de una elección verdaderamente absoluta, pues da lugar al compromiso de nuestro destino, tanto temporal como eterno. Que semejante elección importa riesgos graves, que muchos retroceden por esto ante ella, es bien cierto. Y sin embargo, en tanto que el hombre no haya hecho la elección absoluta, no se habrá comprometido de manera irrevocable, no tendrá medio alguno de reunir en torno de un eje central las fuerzas y energías centrífugas dispersas de su yo, y no podrá por ende aspirar a una verdadera autenticidad existencial. Hay además valores existenciales que no podemos elegir más que de manera absoluta. Esto es verdad ante todo con respecto a la religión, entendida en el sentido más elevado de la palabra: lazo que une al hombre con Dios. No es posible ser cristiano a medias, hacer una selección entre las enseñanzas de Cristo, tomar por ejemplo seriamente la palabra del Señor —"habrá siempre pobres entre vosotros"— y tachar de hipérbole oriental este otro dicho: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los Cielos". El cristianismo de la civilización burguesa, al rehusarse a la elección absoluta, se volvió relativista, por lo que poco a poco han desertado de él tanto las minorías como el pueblo. ¿No es significativo que en Francia, a principios de este siglo, las más ruidosas conversiones al catolicismo se produjeran bajo la influencia de un hombre tan desagradable e injusto en ciertos aspectos como Léon Bloy, a quien no se

le puede negar su título de *peregrino de lo Absoluto*? "Muchas cosas extrañas, lamentables, condenables se han dicho sobre el cristianismo —escribe Kierkegaard—; pero lo más estúpido que se ha dicho es que es verdadero hasta cierto grado." Es o bien verdadero o bien falso; pero no podría ser lo uno ni lo otro sino de manera absoluta. En el *Apocalipsis*, san Juan había dicho la misma cosa al afirmar que Dios nos exige ser "calientes" o "fríos", pero si somos "tibios", Él nos vomitará de su boca.

Lo que a veces complica la elección absoluta que se impone a toda existencia auténtica, es la dificultad que puede uno tener en reconocer lo Absoluto verdadero. No es raro que el hombre tome por absoluto la patria, la revolución proletaria, el arte, incluso una persona. Al elegirlos de manera absoluta, hace de ellos ídolos y se vuelve idólatra. Hasta la religión, entendida no ya como una relación trascendente del hombre con Dios, sino convertida en sectarismo, puede no ser más que un ídolo. De ello resulta la intolerancia, el fanatismo, la inquisición de la época de Felipe II, los patíbulos revolucionarios de 1791. Estamos sin embargo persuadidos de que, en el plano de la autenticidad, la elección absoluta de un valor relativo, y esto pese a todos los escollos que presenta y todas las desdichas que puede acarrear, vale más que una elección relativa de lo Absoluto verdadero. ¿No fue el mismo Kierkegaard quien dijo que prefería ser salteador de caminos, seductor, blasfemo, antes que hombre mediocre y distinguido? Un criminal o un impío sincero y ardiente no está, en efecto, lejos de la conversión a lo Absoluto verdadero (lo que no significa que se convertirá necesariamente o que para convertirse sea preciso pasar por ahí), mientras que un mediocre distinguido jamás se convirtió. No olvidemos que el fanático perseguidor Saulo llegó a ser el gran apóstol Pablo, en tanto que el escéptico Pilatos, que se lavó las manos en señal de su cobarde "inocencia", concluyó sus días miserablemente.

Tras la elección absoluta viene otra, que llamamos "relativamente absoluta". Ésta influye, en primer lugar, sobre la que debemos hacer de nosotros mismos. Se trata de *consentir* en nuestro yo concreto, aun si éste nos parece incomparablemente menos atrayente que el personaje imaginario en que nos deleitamos. No se trata, evidentemente, de una resignación a la mediocridad. Pero para que podamos construir algo verdaderamente sólido, es necesario construirlo, no sobre la movediza arena, sino sobre piedra sólida. Para poder devenir lo que debemos y queremos ser, es preciso primero aceptarnos tal cual somos, con nuestras cualidades y nuestros defectos reales. El histérico que antes de mentir a los demás se miente a sí mismo, no puede convertirse jamás en un hombre creador.

El segundo acto de la elección "relativamente absoluta" se diri-

girá a nuestro ideal concreto, nuestro proyecto fundamental. La vocación, la profesión, el estado de vida (matrimonio, celibato, sacerdocio, vida religiosa...), el amor, la amistad..., son algunos de los valores que dependen de esta elección. El compromiso a que da lugar es grave y, sin embargo, la muerte disuelve el matrimonio, el Papa puede dispensar de los votos religiosos y reducir al sacerdote al estado laico, un cambio de vocación o de profesión sigue siendo siempre posible, al menos teóricamente.

Por lo que respecta a las elecciones puramente relativas, están generalmente condicionadas por nuestro proyecto fundamental y su valor se medirá en función de éste.

*
* *

Según su importancia, toda elección da lugar a un compromiso respecto de Dios, de nosotros mismos y de los demás. En todo acto de elección está contenida, en efecto, una promesa de fidelidad para con el valor elegido. Todo compromiso nos liga; pero la firmeza de la ligadura del compromiso la determina el carácter de la elección. Una vez realizada ésta, por el bautismo o por la ordenación sacerdotal, Dios y el servicio exclusivo de Dios, nadie ni nada podrían hacer que tal compromiso tuviera fin. Por el contrario, motivos graves pueden justificar la ruptura de mis compromisos respecto de los demás hombres o de la sociedad humana, y cuando se trata de un compromiso más o menos condicional —como el de asistir a una reunión o responder a una invitación—, basta para romperlos que los motivos para no cumplirlos guarden proporción con la importancia de aquéllos. No obstante, el existente auténtico no se compromete nunca a la ligera, y por consecuencia jamás será infiel a su promesa, así sea de poca importancia, sin verse obligado a ello por motivos serios. La fidelidad a los compromisos contraídos es la condición para que la sociedad humana no sea un infierno en el que nadie pueda confiar en los demás, sino que se convierta en una comunidad fraternal. Y es también indispensable para que el yo pueda salir de la dispersión, recogerse en la unidad.

Ciertamente todo compromiso, toda fidelidad suponen la renuncia a valores, en ocasiones de precio, inconciliables con la naturaleza de nuestra elección. Al optar por el matrimonio, no me es posible vivir como monje; si me comprometo en un movimiento revolucionario, no me será ya posible vivir en el *confort* y la tranquilidad; al desposar a tal mujer, será preciso consentir, en nombre de la fidelidad, en la renuncia a todas las demás mujeres, y la elección de tal profesión implica normalmente la imposibilidad de

ejercer otras. El hombre gidiano, que querría poseer todo a la vez, gustar todos los sabores, recoger todas las flores, es contrario evidentemente al compromiso y la fidelidad. Pero si no se decide a ello, no será nunca más que un diletante, un "esteta", no llegará jamás a la existencia auténtica. El compromiso y la fidelidad, si bien suponen renuncias y sacrificios, dan lugar no al empobrecimiento, sino al enriquecimiento de la existencia. Los grandes existentes han sido todos hombres profundamente comprometidos, de una extraordinaria fidelidad a su proyecto fundamental, ya fuese por otra parte, en el apostolado, la política, la carrera de las armas, la vocación intelectual, artística o científica.

El compromiso y la fidelidad para con una persona o causa no nos fuerzan en modo alguno al fanatismo, al rechazo de todo lo que no es el objeto propio de nuestro compromiso y nuestra fidelidad. Como cristiano católico, mi fidelidad para con Cristo y la Iglesia no me exige de ninguna manera que cierre los ojos y el corazón ante todo lo que puede haber de auténticamente religioso y de vida espiritual en las demás religiones y cultos. El amor de mi país no me exige en absoluto el desprecio patriotero de las demás patrias. Aun la fidelidad a la propia mujer no implica la negativa a admirar la belleza, los encantos y las cualidades afectivas de las demás mujeres. El fanatismo no ha sido jamás señal de autenticidad en el compromiso y la fidelidad. Muy por el contrario, la psicología profunda nos revela generalmente graves vacilaciones y debilidades en la fe de quienes se muestran intolerantes y fanáticos para con quienes no pertenecen a su Iglesia. Los miembros más patrioteros de una nación son casi siempre aquellos cuya conciencia patriótica está lejos de hallarse en paz, que en lugar de servir generosamente a su país se han servido egoístamente de él. Y cuando un hombre se muestra particularmente celoso de su mujer, señal es de que su amor no es ya muy puro. Sólo el hombre totalmente entregado a una persona o una causa está en condiciones de comprender que los demás pueden realizar elecciones diametralmente opuestas a las suyas. La fidelidad absoluta de Cristo a su Padre no le impidió, bien al contrario, amar de todo corazón a sus apóstoles, a sus amigos de Betania, a sus contemporáneos y a los por venir. Los esposos más auténticamente fieles al compromiso del sacramento del matrimonio son los que se hallan en disposición de dar pruebas de la mayor delicadeza, hasta de galantería de buena ley, para con las demás mujeres.

Más profunda es la objeción de esos otros adversarios de todo compromiso definitivo —se trate de la indisolubilidad del matrimonio o de los votos religiosos— de toda promesa de fidelidad, que niegan al hombre la posibilidad metafísica de comprometerse y ser

fiel. Si la existencia no es más que una sucesión de fenómenos y estados psicológicos, si el hombre que soy hoy no tiene relación ontológica con el que mañana, dentro de un mes o de algunos años llevará el mismo nombre; si el "yo" es nada más que una ficción gramatical, entonces evidentemente no es posible ningún compromiso, todo juramento de fidelidad se nos revela como una absurdidad. ¿Cómo podría yo comprometer a otro, pedir a otro que cumpliera mis promesas? Y como no puede haber existencia auténtica sin elección que comprometa (la elección sartriana no compromete a nada, es pura gratuidad) y sin fidelidad, es lógico inferir la irremediable bancarrota de toda existencia.

Nosotros, por el contrario, creemos posible la existencia auténtica, consideramos elección, compromiso y fidelidad como valores existenciales, porque abrigamos la firme convicción, consecuencia de un análisis existencial riguroso, de que la existencia no es un torbellino de fenómenos proyectados en el aire por no sabemos qué capricho, sino que constituye la realización de una *esencia*, de nuestra esencia. El "yo" no es una mera ficción gramatical, expresa una realidad ontológica; pese a todos los cambios físicos y psíquicos sobrevenidos, soy hoy el mismo hombre que hace veinte años se comprometió de tal manera, prometió fidelidad a tal ser, y el ser a quien he prometido fidelidad también permanece idéntico a sí mismo.

Muchos de nuestros contemporáneos temen una elección que conduzca al compromiso y que suponga la obligación de la fidelidad, porque creen que deben renunciar por ello a uno de los valores que el hombre de hoy día estima muy altamente, a saber, la disponibilidad. Que se pueda siempre partir, abrirse siempre a experiencias nuevas, no negarse a ninguna solicitación, esta filosofía de la perfecta disponibilidad que expone el Menalco de Gide en *Les Nourritures Terrestres*, es o más bien ha sido hasta la última guerra, el ideal de muchos hombres y mujeres de este siglo, aun cuando son raros los que hayan podido traducirlo en actos. La disponibilidad, concebida como una pura y pasiva espera, parece evidentemente inconciliable con el compromiso y la fidelidad, y debe desconfiar de toda relación con lo Absoluto.

En la base de dicha concepción hay un grave error. La verdadera disponibilidad no procede del espíritu de posesión, sino del de pobreza. Al considerar el mundo y los demás seres humanos como perteneciéndonos, o como centrados en nosotros, no es, evidentemente, concebible que podamos permanecer disponibles si nos comprometemos. En realidad, no debo tender jamás a la posesión de los demás; ni siquiera mi propia persona me pertenece y no soy el eje de mi universo. Más bien, yo soy de todos. Es cierto que estoy

disponible para todos los llamados que me envía lo Absoluto, pero no lo estoy pasivamente. Dios, el mundo, los demás seres humanos me piden, no que los sufra pasivamente —a semejante disponibilidad se opondrían efectivamente el compromiso y la fidelidad—, sino que esperan de mí precisamente la iniciativa creadora, la libre elección, el compromiso y la fidelidad difíciles. Sólo el ser disponible, es decir, no embarazado por sí mismo, es capaz de este olvido de sí, de esta subordinación de su interés individual en bien de los demás, del Todo, de este desprendimiento en relación a lo que uno tiene y a lo que uno es, indispensables para un compromiso verdaderamente existencial, para una finalidad que no sea una simple rutina. Y en el curso de todas nuestras elecciones y compromisos deberemos permanecer siempre disponibles para otras elecciones y compromisos, porque la existencia no puede alcanzar su plenitud mediante una sola y única elección, un solo y único compromiso. La elección absoluta, el compromiso irrevocable al servicio de lo Absoluto, no anulan nuestra disponibilidad, sino que la orientan, la hacen salir de ese estado de pasividad pura en que se encontraría si no estuviera al servicio de ningún compromiso primordial.

El hombre comprometido y fiel, al mantenerse disponible evita convertirse en un sectario, un fanático, un espíritu estrecho. Tiene ciertamente, y debe tener, sus ideas, sus convicciones, su ideal, y se les mantiene fiel. Pero, ¿cómo no habría de recordar que ningún espíritu humano puede abarcar simultáneamente todas las verdades? Cualquiera sea la potencia de nuestra inteligencia, hay siempre, en la Verdad total, aspectos que todavía no hemos comprendido: vale pues la pena escuchar a los demás, ponerse en su lugar, dejarse instruir por ellos. De esta disponibilidad no resulta ninguna confusión, ningún relativismo. ¿Cómo sería yo infiel a Cristo si descubro en el Islam o el hinduismo tal secreto de vida espiritual, tal comprensión de la Unidad de Dios o de su Trinidad que no había podido ver en el depósito doctrinal y moral que me es propuesto por mi propia Iglesia?

La verdadera disponibilidad no es nada fácil; no podría ser otra cosa que el fruto de una laboriosa conquista. Nuestro egocentrismo, consecuencia del pecado, engendra en nosotros el espíritu de posesión; los desencantos y los fracasos corren el riesgo de volvernos escépticos, y por lo tanto de cerrarnos a los llamamientos y solicitaciones que querrían que cuestionáramos aquello a que estamos habituados. Probablemente la disponibilidad perfecta existe sólo en los santos, pues únicamente ellos están bastante despojados de sí mismos para no rechazar jamás nada de lo verdadero y de lo bello.

*
* *

Si pudiéramos contraer nuestros compromisos a plena luz y conocer por anticipado los resultados de nuestra elección, nadie probablemente se les rehusaría y las difíciles obligaciones de la fidelidad parecerían menos temibles. Pero precisamente es imposible evaluar con exactitud las consecuencias de nuestras elecciones, promesas y compromisos. ¡Cuántas cosas desconocidas para quien se compromete en un partido político, en el matrimonio, en el estado sacerdotal o religioso! El joven que deseaba el servicio de Dios en el sacerdocio, ¿podía prever que un día tendría superiores que no lo comprenderían, un ministerio que no correspondería en modo alguno a sus aspiraciones profundas? Otro amaba a una muchacha, quería vivir con ella y la desposó; pero no tenía medio alguno de prever que al cabo de pocos años, la encantadora jovencita sería una furia insoportable, o los hijos enfermos, o los medios económicos insuficientes para mantener decentemente a la familia. E igual cosa ocurre con todas las elecciones, con todos los compromisos existenciales, que encierran todos ellos una enorme parte de riesgo. Aun en lo que atañe a nuestra vocación, nunca estaremos por completo seguros de haberla hallado y de estar en camino de realizarla verdaderamente. Y la teología católica nos enseña, al condenar la tesis protestante de la predestinación a la salvación, que nunca estaremos del todo seguros de nuestra salvación eterna, que incluso ahí anida el riesgo.

Nuestra existencia, por cualquier faz que la encaremos, está siempre expuesta al riesgo, porque nuestro destino debe realizarse en el tiempo y la duración temporal no es un desenvolvimiento mecánico armonioso sino una creación desordenada. En efecto, es propio del acto creador ser imprevisible, escapar a las evaluaciones científicas. Nada está en nuestra existencia "prescrito"; nosotros mismos debemos construir nuestro destino. Por otra parte, la idea de la libertad humana encierra riesgo. Para el animal, para cualquier ser natural, se puede hablar de azar, de la "ley de la vida"; ellos realizan su "destino" con la misma perfección muriendo o marchitándose naturalmente, o bien convirtiéndose en la presa del cazador o cosechados por el hombre. Si el hombre fuese libertad pura, dueño absoluto de su destino, no estaría tampoco expuesto al riesgo, pues para Dios no hay riesgo.

El riesgo es tanto mayor cuanto más auténtica la existencia, es decir, cuanto mayor la parte de libertad personal. Aun si se pudiera abolir todo riesgo, el hombre anheloso de vida intensa no tiene el derecho de hacerlo, pues infaliblemente resultaría una nueva lamentable caída en lo inauténtico. La falta de gusto por el riesgo en la juventud francesa de entre ambas guerras mundiales era un grave indicio del envejecimiento de la raza, pues un pueblo cuyos

jóvenes no son más que candidatos a funcionarios o rentistas, es un pueblo condenado por la historia. Desde la guerra ha habido afortunadamente un renacimiento del amor por el riesgo y la aventura. Jamás se emprendieron tantas peligrosas exploraciones de selvas vírgenes, de cimas inaccesibles, de desiertos y polos. Ésta constituye en sí una buena señal; pero es preciso reconocer que en algunos la aventura excepcional no se presenta como resultado del consentimiento a un llamamiento, a una vocación; puede no ser más que una evasión de lo real, señal de falta de valor para enfrentar los verdaderos riesgos de la existencia. De ahí que sea necesario no confundir el amor por el riesgo existencial con la locura temeraria. Existe una inmensa diferencia cualitativa entre el que arriesga su vida por realizar una obra científica, por defender un ideal o salvar a un hombre que se está ahogando, y aquel que la arriesga atravesando, por bravata, un torrente impetuoso o una calle de intenso tránsito. Así como la libertad no tiene su fin en sí misma, el riesgo tampoco posee significación existencial sino cuando se pone al servicio de la marcha hacia la autenticidad. Y sin embargo, quien tiene inclinación y voluntad de riesgo, aun vano, tiene más oportunidades de convertirse en un ser auténtico que el obsesionado por el deseo de la seguridad a cualquier precio.

El cristiano existencial no busca en su religión consuelo, evasión, mayor éxito en sus asuntos. No cree que bastaría llevar tal escapulario o recitar tal oración para estar "seguro" de la salvación. Discípulo de Cristo, sabe que se expone al riesgo de las persecuciones, que no son siempre los mejores los favorecidos por el "destino", y no ignora tampoco que el Reino de Dios ha sido prometido a los violentos, es decir, a los dispuestos a conquistarlo. Un Nietzsche hablaba con tanto desdén por el cristianismo, porque había conocido sólo la religión-seguridad. "Entre vuestros hombres buenos —dice— hay muchas cosas que me desagradan. Yo querría que padecieran una locura de la cual pereciesen. En verdad, querría que esta locura se llamara Verdad, o Fidelidad, o Justicia. Pero su virtud consiste en vivir largo tiempo en una miserable satisfacción de sí mismos."

La aceptación del riesgo existencial es con frecuencia, ciertamente, locura; pero ella es también para el hombre el único medio de salir de su egotismo, de su pequeño universo narcisista y estrecho. Al poner fin al espíritu de posesión, a la seudo seguridad de lo cotidiano inauténtico, nos exige vivir en la espera y la esperanza. ¡Cuán fastidiosa y desprovista de intensidad trágica sería una existencia humana a la que le fuese dado estar segura por adelantado de su final definitivo! Sabiéndonos expuestos al riesgo, no ponemos nuestra confianza en nosotros mismos, sino en Dios, esperando que Él querrá tender su mano socorredora para ayudarnos a salir de

las emboscadas. Evidentemente, no nos expondremos a los riesgos manteniéndonos en una pasiva espera, sino avanzando valerosa y confiadamente.

*
* *

La existencia del inauténtico se caracteriza por su falta de calor e ímpetu, todo en ella es "razonable" y calculado, desconfía de toda pasión que pudiera perturbar el "orden" que cree haber creado en su vida. Matrimonio de razón, elección de la profesión en función de las ventajas materiales que ofrece, una religión "ajustada a las exigencias de la razón", es decir, exenta de la locura de la cruz y de "excesiva" generosidad, he ahí el ideal del "buen hombre" burgués. Algunas novelas de Paul Bourget presentan el más "hermoso" (?) ejemplo de esta vida "razonable" y "prudente", pero también necesariamente de una desoladora mediocridad.

Nuestros análisis y los ejemplos históricos concuerdan en reconocer que no hay otra existencia auténtica que la vivida apasionadamente. El que sólo viera fríamente, con completa objetividad, las cosas y los seres, a sí mismo y a los demás, no llegaría jamás a realizar una elección, a tomar una decisión que lo comprometiera en una fidelidad definitiva y llena de riesgos. Los motivos para no comprometerse, para no correr riesgos llevan la ventaja siempre, en el plano teórico y objetivo, a los que nos solicitan dar el salto en lo desconocido del devenir existencial. Para preferir los riesgos que encierran el matrimonio y la paternidad, no es la "razón" lo que escuchan los jóvenes (la razón, enseña Bergson, aconseja siempre el bien egoísta del individuo), sino que se dejan arrastrar por una poderosa pasión: el amor. Jamás la razón aconsejará al soldado emprender una operación peligrosa —¿pues no es la vida el bien supremo del individuo?—; pero él se abandona a aquella otra pasión que se llama patriotismo. Hay siempre más razones para guardar el dinero que para distribuirlo entre los pobres, para llevar una vida tranquila y "sin historias" que para entregarse a la investigación científica, a la exploración de comarcas desconocidas. Pascal comprueba que no podría haber grandeza humana sin pasiones, y el filósofo cristiano hace el elogio sobre todo de las pasiones violentas como el amor y la ambición.

No significa esto que las pasiones deban divinizarse. Su poder destructor, su capacidad de desorden, su tendencia a la anarquía, no constituyen un secreto para nadie y bastaría leer las novelas de Dostoievski o Balzac para persuadirse. Pero basta pensar en los espantosos desastres a que han dado lugar esas obras maestras de la

razón que son los descubrimientos científicos y técnicos, para que los crímenes de la pasión no se borren, pero sí queden situados en su verdadera perspectiva. La razón y la pasión no son en sí un mal ni un bien; el uso que de ellas se hace es lo que motiva su condena o justificación. Sería absurdo condenar la razón, como lo han hecho ciertos irracionalistas en filosofía y en arte, con el pretexto de los abusos del racionalismo, de un culto inmoderado de la razón. Igualmente lo sería poner en entredicho las pasiones a causa de los homicidios y adulterios llamados "pasionales". En qué se convertiría entonces la Pasión de Cristo, pues lo que le hizo aceptar la encarnación y la muerte en la cruz no fue el frío cálculo, sino un amor apasionado por los hombres.

La oposición pasión-razón es en realidad un grave error y el separarlos y oponerlos ha causado, históricamente, más mal que bien. Es falso que los hombres superiores se dejen guiar tan sólo por la razón y que el dinamismo pasional no predomine más que en los seres inferiores. San Pablo, perseguidor apasionado, María Magdalena y san Agustín, apasionados en el amor, Ignacio de Loyola y Charles de Foucauld, grandes ambiciosos, llegaron a ser apasionados apóstoles. Pero para que la razón y la pasión no se volvieran destructoras, sería preciso no que se neutralizaran, sino que armonizaran. Para ser creadora, la razón debe ser apasionada (la pasión de conocer de los grandes hombres de ciencia y los grandes pensadores), así como la pasión necesita ser iluminada por las luces de que dispone la razón.

"En un alma grande, todo es grande", "la vida tumultuosa es grata a los grandes espíritus, pero los mediocres no encuentran en ella ningún placer", escribe Pascal en el *Discours sur les passions de l'âme*. En efecto, cuanto más auténtica y espiritualizada es una existencia, tanto más apasionada y... apasionante es. Con toda evidencia, los subhombres de Sartre y de Gide no son capaces de amar como aman los héroes de Dostoievski. La pérdida de la pasión, como lo hemos comprobado más arriba al citar a Kierkegaard, es el peor mal que pudiera sobrevenirle a una existencia, pues significaría la irremediable caída en la mediocridad. Hasta un teólogo tan convencido del valor de la razón como santo Tomás de Aquino dice que hacer el bien con pasión vale moralmente más que hacerlo fríamente, por cálculo, inclusive si el objeto de este cálculo fuera merecer la salvación eterna. Cuán errónea es entonces, tanto desde el punto de vista teórico como en el plano de la autenticidad existencial, la opinión de estos cristianos que dicen: "No hay mérito en el amor que tengo a los demás, pues lo hago espontáneamente", es decir, apasionadamente. La pasión en sí no disminuye en nada el valor del acto moral y el hombre es tan libre y responsable en sus

pasiones como en su razón, es decir que no lo es por entero en ninguna parte, lo que no le impide serlo siquiera existencialmente. Si de hecho las pasiones se muestran a menudo más peligrosas que la razón, si por lo general destruyen más que crean, se debe a prejuicios inveterados y tenaces que quieren que la educación tienda a la expansión de la razón y a la supresión de las pasiones. Y como un dinamismo poderoso no se deja ahogar fácilmente, de vez en cuando produce salvajes irrupciones en el orden impuesto por la razón, y entonces evidentemente sólo podría ser destructor. En lugar de tratar de abolir las pasiones y condenarnos por lo tanto a una vida mediocre y opaca, debemos educarnos y educar a los niños a fin de servirnos del dinamismo pasional para el bien, poniéndolo al servicio de nuestra vocación y de la obra de Dios que estamos llamados a realizar en nosotros y en el mundo. Las pasiones son como esos jóvenes delincuentes que hacen mal porque no se les ha enseñado a hacer bien. Que hay riesgos en no sofocar la pasiones, ¿quién lo negaría? ¿Pero no hemos visto que el riesgo es inseparable de una existencia que se quiere auténtica?

El momento decisivo en la trama de una existencia es aquel en que una grande y poderosa pasión va a apoderarse de ella. Entonces comenzará nuestra vida a valer la pena de ser vivida, pues la gran pasión proyectará una luz deslumbrante sobre todo lo que hasta allí era oscuridad y enigma. No sentiremos ya temor de comprometernos, no nos intimidarán más las dificultades y los riesgos, antes bien nos sentiremos dichosos de encontrarlos. Sólo el hombre movido por una poderosa pasión será capaz de sacrificarse sin vacilar, y de convertirse en apóstol y mártir. Y la virtud de la pasión, que actuará en nosotros aun cuando, abrumados por el peso de la vida cotidiana, no siempre experimentemos su presencia sensible, nos permitirá vivir intensamente hasta las horas secas, desamparadas, inevitablemente monótonas de la tarea cotidiana. Importa subrayar también el hecho mil veces comprobado de que los hombres más profundamente apasionados son los que menos padecen los asaltos caprichosos de tal o cual pasión particular.

*
* *

No sólo Kierkegaard, sino también Jaspers han considerado la Fe como uno de los valores existenciales primordiales. Verdad es que para el primero se trataba de la fe cristiana trágica y exigente, mientras que el segundo habla sobre todo de una "fe filosófica". Añádase que la existencia no tiene sentido sino por referencia a la Trascendencia y la sola fe puede colmar el abismo que las separa.

Los marxistas, los existencialistas ateos, los discípulos más o menos fieles de Nietzsche, convienen en considerar la creencia en Dios como una especie de cobardía. Para los primeros, la fe es una evasión del hombre agobiado por las dificultades de su lucha por la vida y desaparecerá necesariamente cuando, por fin, sea feliz sobre la tierra. Para los otros, el hombre inventa a Dios y la religión porque es demasiado cobarde para afrontar su condición absurda y sin esperanza de ser-arrojado-al-mundo. Según unos y otros, el hombre fuerte y valiente, comprometido en el combate, debe emanciparse de toda fe, hasta de una fe filosófica tal como la concibe Jaspers. Tanto los marxistas como los existencialistas ateos hacen, pues, suyos los análisis hegelianos de la enajenación religiosa. Ni unos ni otros se toman el trabajo de analizar el fenómeno religioso en el plano existencial.

Es indiscutible que para muchos hombres de nuestra época no hay ya misterio ni problema religioso. Es cierto también que estos hombres, cuya inteligencia y acción no están iluminadas por la fe, se hallan lejos de ser todos mediocres, que entre ellos hay quienes viven intensamente y cuya existencia parece dotada de todas las características de la autenticidad. Y es igualmente irrefutable que muchos de los que profesan una fe religiosa viven exactamente como quienes no la profesan, que su creencia no parece desempeñar ningún papel en la elección de su vocación, en sus compromisos políticos e intelectuales. Si sólo hubiese tales creyentes, estaría evidentemente desprovisto de sentido hablar en un capítulo sobre la autenticidad existencial de la fe en Dios.

Seríamos no obstante malos fenomenólogos si no advirtiéramos la existencia de otra categoría de creyentes cuya existencia se halla enteramente suspensa de esta relación con la Trascendencia que es su fe en Dios vivo y único. Estos creyentes son quizás menos numerosos que los primeros, y sin embargo sólo ellos están en condiciones de instruirnos sobre el alcance existencial de la fe. Es en efecto un viejo principio metodológico: para expresar un juicio de valor sobre una realidad cualquiera, debemos ante todo conocerla en sus manifestaciones más puras. Si para condenar el comunismo nos contentáramos con observar sólo a los representantes menos honestos y más mediocres de esta ideología, ¿cómo podríamos comprender los éxitos políticos del comunismo, la atracción que ejerce sobre tantos hombres sinceros e inteligentes? No sería fácil refutar el ateísmo si sólo fueran incrédulos los criminales y los sublevados contra la miseria. Pero existen también hombres como Malraux, como Camus, que no creen en Dios. De igual modo, para captar todo el alcance existencial de la fe religiosa, debemos observar

ante todo a quienes la viven más auténticamente, cuya existencia sería inexplicable sin el "factor fe".

El creyente cabal es naturalmente el santo y, ante todo, como ya lo había visto muy bien Bergson, el modelo y la fuente de toda santidad, el Hombre-Dios, Jesús de Nazaret. El Evangelio será siempre letra muerta para quien pretenda leerlo haciendo abstracción del lazo por el que Jesús se sabía unido a su Padre. Vidas tan asombrosas como las de un san Pablo, un san Agustín, un Francisco de Asís, una Teresa de Avila, un padre De Foucauld... deberían parecer de una inexplicable locura si no comprendiésemos que tenían por centro y polo de atracción la fe en Dios y en Jesucristo. Y no tenemos necesidad ninguna de ir a buscar entre los santos célebres y para la mayoría de nosotros inaccesibles, para trabar conocimiento con la fe existencial. ¿Qué hombre de buena fe y sinceramente deseoso de hacer la experiencia de ella, podría afirmar que jamás en su vida ha encontrado un hombre, una mujer, una muchacha o un joven cuya existencia sea hermosa, y hermosa e intensa porque está enteramente suspensa de Cristo? Los hay en todos los medios, en todas las condiciones de vida.

La fe, en esos creyentes auténticos, no es algo añadido a su existencia ya naturalmente constituida. Ilumina y aclara los más resplandecientes actos de heroísmo de los grandes santos, pero también los gestos humildes y cotidianos de tal madre de familia, de tal pobre campesino. La fe ciertamente los pone en relación con la Trascendencia, pero ésta no será ya el absoluto inaccesible, sino Dios que llama y se da. Para estos cristianos, la religión no constituye una seguridad contra los riesgos de la existencia, ni tampoco una simple "filosofía" que da respuestas satisfactorias y acabadas a los problemas y preguntas que se plantea el hombre. Es la existencia misma. Lejos de eliminar el riesgo, nos impulsa a correrlo, impidiéndonos reposar perezosamente en nada adquirido No aísla al creyente del mundo, sino que le da el justo sentimiento de sus responsabilidades en la historia; la eficacia de su acción temporal no disminuye por el hecho de su referencia a lo eterno, sino que, por el contrario, se acrecienta.

El creyente auténtico no será un ser satisfecho, pues ya que ha optado por la Vida, ¿cómo se satisfaría con lo que está muerto? Ni la angustia existencial ni el amor apasionado de la vida sufrirán menoscabo a causa de la fe: se verán únicamente elevados a un plano superior. Y la sola fe puede impedir este fracaso supremo de toda existencia empírica que es la muerte. El creyente no vive en el mundo como si ya estuviera muerto, puesto que sabe que la muerte temporal no es el fin de la vida, sino el pasaje de la existencia temporal necesariamente imperfecta, a la vida eterna perfecta. No se rebelará contra la fatalidad de la muerte, ni tampoco se resignará a ella, sino

que hará todos los esfuerzos posibles para que la existencia de aquí abajo sea suficientemente intensa para imprimir a su ser el ímpetu que le permita dar a través de la muerte el gran salto a la vida eterna. La existencia del cristiano se funda sobre un "optimismo trágico". Sólo en las perspectivas de la fe.

VII

DE LA SOLEDAD A LA COMUNIÓN

La filosofía de la existencia se ha visto desde el comienzo obligada a entrar en lucha contra la objetivación, la socialización excesiva de la vida humana. Reivindica pues los derechos del hombre a la soledad y, como es inevitable para toda reacción violenta contra un peligro grave, lo hace a veces con mucha pasión y hasta con no poca exageración. Así Kierkegaard declara que los hombres yerran por el simple hecho de que se unen, pues Dios sería accesible al hombre solo.

Verdad es que la experiencia espiritual y psicológica demuestra que no podría haber existencia auténtica salvo para el hombre que haya conocido la soledad. La imposibilidad material y la incapacidad psicológica de un número excesivo de hombres modernos de gustar de la soledad, constituyen indiscutiblemente una de las causas de la falta de autenticidad en la humanidad moderna. En efecto, en la soledad el ser se recoge, toma conciencia de sí y se pone en las condiciones adecuadas para experimentar la necesidad de lo Absoluto. No conocemos ninguna religión, ninguna espiritualidad que no haya comprendido esta verdad.

La soledad, empero, no debe confundirse con el aislamiento, ya se trate del aislamiento físico del prisionero, ya del aislamiento moral del hombre incomprendido y sin amigos, o aun de aquel en que se encierra el misántropo. La realidad del aislamiento es negativa, mientras que la de la soledad es positiva, existencial. Entre ambos puede establecerse una relación bastante parecida a la que existe entre la pobreza no querida del proletario y la pobreza consentida del asceta. Además, la soledad humana no es ontológica, sino moral. Pretender la soledad absoluta, ontológica, equivaldría a decir que nada existe fuera de mí, posición que ningún idealista escéptico ha osado sostener. La noción de soledad absoluta no tiene casi más sentido que el de una nada absoluta. Así como Bergson ha demostrado

que la nada no se concibe más que por referencia al ser, no hay soledad más que por referencia a los demás seres humanos.

La experiencia nos enseña, por otra parte, que la soledad no posee valor existencial si es aceptada como un estado definitivo, si no es concebida como un *momento* de la dialéctica existencial que sólo encuentra su realización cuando es asumido por otro *momento*, superior al precedente. La gran tentación que conocen casi todos los que han disfrutado de los beneficios espirituales de la soledad, reside en dejar de comprenderla dialécticamente y en tomarla por un valor absoluto. Ahora bien, la soledad total y prolongada es insoportable para el hombre, que comienza a contemplarse y admirarse a sí mismo, al modo de Narciso. En el narcisismo, dice Freud, el yo se toma a sí mismo por el objeto de su libido. En ello cree hallar un goce como no ha encontrado otro igual en ninguna otra relación social. De hecho, no es la plenitud lo que descubre en el enfrentamiento consigo mismo, sino la revelación de su propia indigencia, de su fundamental contingencia. En ese momento crucial se le ofrecen dos caminos: o bien seguirá el ejemplo de Narciso e intentará un supremo esfuerzo por reunirse consigo mismo en el suicidio (físico o moral, poco importa), o hallará un estímulo para tender a la superación de su soledad mediante el descubrimiento del otro.

En la soledad dialéctica, existencial, reside siempre la nostalgia de una comunicación con los demás seres humanos y con lo Absoluto. Puede ser que haya habido eremitas a quienes bastaba la comunión con Dios; pero aun entre ellos, la mayor parte continuó, en su desierto, comunicándose espiritualmente con los demás seres humanos: la prueba, el padre De Foucauld. En la soledad, la existencia se descubre, pero al descubrir por este hecho mismo su contingencia, la angustia que de ello nace, le hace anhelar encontrarse con otras existencias, con la secreta esperanza de que ellas puedan aportarle la perfección que no ha hallado en sí misma. Evidentemente, lo que desea no es la abolición, la destrucción de su soledad, pues conoce muy bien sus beneficios, sino que querría superarla, asumirla en una forma superior de ser. La existencia sabe que ni la multitud anónima, ni ninguna relación objetiva, superficial, puede operar la superación de la soledad sin destruirla. Es el otro en cuanto tal, es decir, en cuanto existencia que también se ha descubierto en las angustias y los goces de la soledad, lo que necesita para su propia realización.

Es mérito de la filosofía cristiana de la existencia haber sido llevada a plantear el problema del otro. La filosofía nocional, pese a su aparente desinterés, al tender sólo, en realidad, a un conocimiento utilitario del universo, no se interesa en el otro sino en tanto que éste puede ser considerado un objeto entre otros objetos. En cuanto

al existencialismo ateo, no ve en el otro más que el no-yo, el límite del yo. Fueron los autores místicos los primeros que, siguiendo el ejemplo de san Juan Evangelista, aprehendieron la realidad existencial del otro, al poner de manifiesto la verdad profunda de que Dios no se entrega al hombre en un acto de conocimiento intelectual, sino que por una comunicación personal con nuestra alma, se ofrece en cuanto Otro absoluto. En su esencia, nuestra filosofía del otro es de origen evangélico; por ello hemos aprendido a ver en él, no un objeto que se puede utilizar, sino una persona igual en dignidad a nuestro propio yo. Es imposible ir a Dios, amar a Dios sin pasar por la mediación del otro, y en consecuencia no puedo realizarme a mí mismo sino gracias a esta mediación. Ya en el plano psicológico tenemos verdadera necesidad del otro para conocernos a nosotros mismos, pues generalmente nos juzgamos según el juicio que pronuncien los demás sobre nosotros.

La emoción que experimentamos al encontrar otra existencia es casi siempre una mezcla de esperanza y miedo. ¿Qué me aportará este ser cuya mirada busco? ¿Me arrancará a mi soledad para arrojarme a las ondas superficiales de la mediocridad cotidiana? ¿O bien su soledad se brindará a la mía como tú, a fin de que juntos formemos una nueva realidad existencial, el nosotros?

A los ojos de muchos filósofos modernos más o menos influidos por Hegel, que concibe las relaciones interhumanas como una perpetua lucha, el hombre aspira ciertamente a salir de su soledad, pero el otro hacia el cual se lanza no será nunca para él otra cosa que un rival, si no un adversario. Sartre en particular estima, como conclusión de lo que llama su "psicoanálisis existencial", que las relaciones interhumanas fundamentales se reducen, sea a la indiferencia, sea al deseo sexual tendiente al avasallamiento del otro, sea al odio. El amor sólo sería odio disfrazado. El otro, entonces, en vez de presentarnos un medio de superación de la soledad, no hace sino hundirnos más; nos hace experimentar más cruelmente la angustia del desamparo.

Es innegable que, efectivamente, las relaciones humanas son con frecuencia de lucha, de concurrencia, de rivalidad. Sin embargo, nada nos autoriza, hasta aquí, para afirmar que no podrían ser más que eso. Por el contrario, la experiencia cotidiana más corriente nos atestigua que si bien es cierto que demasiado a menudo "el hombre es un lobo para el hombre", también es por lo menos igualmente indudable que el hombre es para el hombre una ayuda y un amigo. Esto se verifica ya en el plano de las relaciones humanas objetivas, sociales. La influencia que los hombres ejercen unos sobre otros a veces en verdad somete un hombre a otro hombre; pero, ¡cuánto más a menudo es para nosotros el medio de romper con lo cotidiano

inauténtico! Nosotros mismos hemos adquirido conciencia de las aspiraciones profundas de nuestro yo y concebido el proyecto de realizarlas, porque en un momento dado de nuestra vida hemos hallado la influencia, sea de un hombre, sea a través de los libros o de las obras de arte, sea sobre todo gracias al contacto directo con un ser cuyo prestigio se fundaba en algo verdadero. Los seres débiles temen dejarse influir por los demás, temen que de ello resulte un atentado contra su independencia, esa independencia de que el hombre es tanto más celoso cuanto menos fuerte su personalidad. El hombre fuerte sabe que haga lo que hiciere le es imposible escapar a la influencia de los demás seres y entonces, antes que sufrir pasivamente y más o menos inconscientemente influencias que no querría, elige, con tanta libertad cuanta es posible, la influencia que desea acoger. Ésta se presenta entonces no bajo la forma de constreñimiento, sino de llamado, un llamado que nos viene por mediación del otro, pero de más alto que él y nosotros.

*
* *

La forma más corriente de las relaciones humanas es en nuestra época ciertamente la solidaridad, cuya noción implica la idea de una comunidad de intereses y la de una oposición a otras comunidades de intereses. Puede haber una solidaridad real entre los hombres que no se conocen, o que no se interesan en modo alguno unos por los otros en cuanto existencias. Las mutuales de seguros, las cooperativas de consumo, las federaciones y confederaciones sindicales nacionales e internacionales constituyen algunas de las modalidades más corrientes de la solidaridad anónima, impersonal y no obstante eficacísima. Y una agrupación de intereses se halla casi siempre en lucha contra otras, pues cierto particularismo forma parte integrante de la noción de solidaridad. La solidaridad nacional sólo se concibe en una civilización en que los pueblos, por toda suerte de motivos, se sienten enemigos unos de otros. Desde que merced a las relaciones culturales y económicas cada vez más numerosas, han adquirido conciencia de la comunidad de sus intereses, el sentimiento de solidaridad nacional va desapareciendo de más en más y no se manifiesta sino por sobresaltos, como una especie de neurosis cuyas raíces se hallan en lo que la civilización moribunda ha dejado de infantil en el subconsciente de los pueblos. Al día siguiente de la primera Guerra Mundial, ciertos espíritus generosos, al fundar la Sociedad de las Naciones, creyeron que en ella podría haber una solidaridad universal, lo que significó engañarse gravemente acerca de la naturaleza misma de la solidaridad: dicha Sociedad estaba destinada al fracaso puesto

que había sido fundada sobre el mito de la solidaridad. Si un día la humanidad alcanzase a superar los pactos regionales que vinculan actualmente sus diferentes fracciones, y a realizar su unidad, sería únicamente inspirándose en místicas bien distintas a la de la solidaridad.

Sin embargo, es indisputable que en el interior del grupo solidario se anudan lazos que niegan categóricamente el adagio *homo homini lupus*. La solidaridad de clase del proletariado en particular ha suscitado tales movimientos de generosidad y desinterés, llegados hasta el total sacrificio del individuo, que no es asombroso que ciertos obreros cristianos la hayan confundido con la fraternidad humana predicada por Cristo. Malraux, por su parte, ha exaltado la fraternidad de combate, que es probablemente la forma más sublime de la solidaridad humana. Queda, con todo, que la solidaridad no puede poner fin al desamparo del hombre, no da lugar a una auténtica comunión interpersonal. Tampoco es un vínculo existencial, sino masivo. Aun sintiéndose protegidos por su pertenencia a una clase o grupo fuertemente solidarios, los hombres no dejan de tener la impresión profunda de permanecer extraños unos a otros. El hombre de masa no es una existencia, sino el producto del grupo y desde que adquiere conciencia de sí como existencia, se siente desamparado, abandonado. "El aislamiento —dice Kierkegaard— se produce doquiera uno se hace valer en cuanto número. Donde un individuo se hace valer como uno solo, cada uno ve el aislamiento; pero el aislamiento es exactamente el mismo cuando un centenar de individuos anhela hacerse valer únicamente como un centenar." Ahora bien, lo que constituye la solidaridad es la cohesión de un gran número de individuos, y en su seno cada cual en fin de cuentas busca su propio bien, que por azar viene a ser también el bien de cierto número de otros hombres.

No ponemos en duda el valor social de la solidaridad y reconocemos inclusive que gracias a ella los hombres se ponen en presencia unos de otros y aumentan por consiguiente sus oportunidades de encuentro personal. A pesar de todo, si el único vínculo interpersonal positivo fuera la solidaridad, no podríamos menos que dar la razón a Heidegger, afirmando que todo encuentro con los demás hombres sólo puede aumentar la desdicha de mi conciencia, al hacerle experimentar su irremediable abandono, despojándola de todas las ilusiones que pudiera haberse forjado en su soledad. Es necesario atreverse a apuntar más lejos que a la comunicación objetiva que la solidaridad mediatiza.

*
* *

La extensión cada vez mayor que van cobrando las relaciones sociales, objetivas, entre los hombres, no basta para responder a la aspiración más honda de la naturaleza humana, que tiende al restablecimiento de la unidad destruida por el pecado. El hombre, al experimentar la insuficiencia de la comunicación objetiva con los demás, en una primera etapa de su devenir existencial, de su crecimiento espiritual, se refugia en la soledad. En ella deviene él mismo, pero al mismo tiempo descubre en lo más profundo de su yo la necesidad de una comunión total, personal, con otras existencias igualmente conscientes de sí mismas. Ya no se trata aquí de una puesta en común de nuestras actividades exteriores o de nuestros bienes temporales; lo que importa es superar todo espíritu de posesión, tender a la fusión de la intimidad de dos o más seres. Tal comunión desea por lo tanto fundarse, no ya en el plano objetivo, sino en la subjetividad más profunda. El otro se me ofrece como un tú, e inversamente, y la resultante no será una colectividad objetiva, sino una nueva realidad existencial, el nosotros. Éste no es una simple suma del yo más el tú; es una realidad original, infinitamente más rica que el yo y el tú, y en él vienen a enriquecerse estos últimos, a adquirir lo que ni uno ni otro poseen separadamente.

Que la realización de una comunión semejante no sea nada fácil, es indisputable. Basta que una de las existencias quiera dominar, absorber a las otras, para que ya no tenga derecho a hablar de comunión existencial. De igual modo, si el yo y el tú cuajaran en una contemplación mutua, sin propender a lo Trascendente, habría aún una falsa comunión. Sólo puede haber comunión entre los humanos en algo que los supere, en Dios ante todo. La lucha contra el egoísmo, inclusive el egoísmo de dos o de muchos, es la condición *sine qua non* de toda comunión auténtica. Algunos existencialistas ateos concluyen en la imposibilidad de toda comunión perfecta entre los hombres y consideran el estado de soledad, y por lo tanto de desdicha, como la única condición normal de la existencia, porque para ellos la existencia es por esencia, no generosidad, sino egoísmo. Les resulta inconcebible que el hombre pueda dar y sobre todo darse, sin empobrecerse, y en todo caso no puede desear dar y darse. Corresponde entonces al análisis existencial decirnos si la generosidad es o no una de las características estructurales de la existencia, y asimismo si el encuentro entre mi intimidad y la de otro entra en el dominio de lo posible. Si el anhelo profundo de la naturaleza es un indicio precioso, no constituye ciertamente una prueba.

*
* *

Si hubiera de ser posible una auténtica comunión entre las existencias, en el amor y la amistad deberíamos descubrir sus señales Para Karl Jaspers la comunión existencial es, por cierto, una realidad absolutamente única, sin relación con el amor ni con la amistad Pero así como no ha logrado describir lo que entiende por existencia y por trascendencia, tampoco es capaz de decirnos qué es esta realidad única de la comunión existencial. No todo amor ni toda amistad merecen, evidentemente, el nombre de comunión; pero basta que sigan hasta el final su propio impulso y acabarán en ella. Jaspers tendría entonces razón, si llamáramos amor y amistad a los esbozos imperfectos, inauténticos, del uno y la otra. Si el amor no fuera, como lo afirma una ciencia materialista, más que un conjunto de reacciones fisiológicas que tienen repercusiones sobre el psiquismo, o que, por no tener el valor de confesar su carácter animal, realiza un acto de mala fe rodeándose de poesía romántica, no tendría, evidentemente, relación con la comunión existencial. Igual cosa ocurriría si el amor humano debiera ser puramente espiritual, etéreo, accesible tan sólo a un pequeño número de refinados.

Con una larga tradición espiritualista, que va de Platón —pasando por san Agustín y Pascal— hasta Bergson, Blondel y los existencialistas cristianos modernos, vemos en el amor la principal fuerza motriz de la historia, tanto individual como colectiva. La necesidad de amar —*amare et amari cupiebam*, exclamaba san Agustín— es sin disputa "el instinto" fundamental y más imperioso del hombre. Él y no la lucha, como piensan Hegel y Marx, constituyen la verdadera dialéctica del devenir humano. Freud mismo lo comprendió, pero sus prejuicios materialistas le impidieron ver lo que hay en el amor de específicamente espiritual, y lo redujo a impulso sexual. Cuanto más se espiritualiza una existencia —y no puede espiritualizarse sino por el amor—, mayor se hace la necesidad de amar. De igual modo, si las formas inferiores de la sociedad humana se fundan en la comunión objetiva, en particular la solidaridad, sólo el amor puede servir de base a comunidades humanas que reúnan, no ya los intereses temporales de los individuos únicamente, sino a las mismas personas espirituales. Tal es ya el caso, al menos en el mundo que ha oído el mensaje evangélico de Cristo, de la comunidad familiar. Si un día hemos de conocer una sociedad humana verdaderamente universal, y que por lo tanto no se afirmará por medio de la oposición a otras sociedades, no podrá tampoco fundarse sino en el amor. Estamos, es evidente, muy lejos todavía.

Si mi amor tiende a la posesión o utilización del otro, no es existencial, no da lugar a la comunión. Muchos malentendidos se evitarían si se pusiera buen cuidado en distinguir entre el amor propio y el amor. Sartre no se equivoca al denunciar el frecuente disfraz

del amor propio en amor, pero yerra totalmente al reducir todo amor a amor propio. La experiencia existencial nos enseña que no sólo raros seres de minoría, sino aun la mayor parte de los hombres normales conoce, o conoció, el amor que no busca la utilización del otro para obtener su propia satisfacción, sino que quiere positiva y deliberadamente que el otro sea él mismo, que permanezca él mismo en el amor y encuentre en éste la promoción de su propio yo. Sólo a partir del momento en que hayamos reconocido concretamente la dignidad y la vocación del otro en cuanto persona y que no existe para nosotros sino para sí mismo, podremos considerar que nos encontramos en la disposición espiritual requerida para amar al otro con amor auténtico. Y esto es verdad tanto respecto del amor erótico entre el hombre y la mujer, como del amor filial, paternal, fraternal y hasta amistoso. De todos ellos, probablemente el amor paternal es el que con mayores dificultades tropieza para ser perfectamente desinteresado, puesto que, sobre todo en la madre, está profundamente arraigado en lo instintivo, en la naturaleza, y por esto mismo su espiritualización es más dificultosa. En particular a los padres de hijo único les cuesta reconocer que éste es una persona autónoma, con su propio destino por realizar, y bajo las apariencias de un amor apasionado, le impiden convertirse en hombre o mujer, lo aprisionan si es posible para siempre, en su condición de niño.

Al destruir el egoísmo del que ama, el amor libera la existencia de sí. Si la frustración amorosa nos es incomparablemente más penosa que cualquiera otra privación, se debe a que una secreta voz nos advierte que sin amor no nos será nunca posible poner fin a nuestro desamparo. No es preciso que el amor nos traiga la felicidad; ésta puede venirnos de seres que nos aman sin que nosotros los amemos. Tampoco el sufrimiento está indisolublemente ligado a la noción del amor, y es falso atribuirle un carácter masoquista. Con todo, sigue siendo cierto que en tanto que un amor no haya pasado la prueba del sufrimiento, es difícil estar seguro de su calidad, y se arriesga tomar por amor tal o cual subproducto de una pasión carnal efímera. Además, sólo los seres que amamos verdaderamente son capaces de hacernos sufrir; los demás pueden a lo sumo hacernos mal.

Ser amado es, por cierto, una gran gracia, y sin embargo el amor que nos libera de nuestro egoísmo no es el amor con que nos aman, sino aquel con que nosotros amamos. No obstante, sólo el amor recíproco da nacimiento a una auténtica comunión existencial. Parece ser incontestable que la reciprocidad perfecta no es frecuente, que no se adquiere ni se mantiene más que gracias a innumerables esfuerzos realizados en común. La experiencia nos enseña, a pesar

de todo, que existe y, en consecuencia, la comunión existencial no es una utopía irrealizable. Como participación en el amor absoluto de Dios, todo amor es naturalmente creador; es capaz de dar la pureza a quien la hubiese perdido, y sabemos por experiencia que para que un hombre cese de ser egoísta y avaro, le es preciso conocer un amor auténtico. Por esto los defectos, hasta la indignidad del ser amado, no desalientan al amor; éste abriga la convicción innata de que su poder creador es capaz de triunfar de ellos. Si Cristo, con gran escándalo de los fariseos permitía que se le acercara la que llegaría a ser santa María Magdalena, pero que no era todavía más que una mujer de mala vida, fue porque sabía de antemano la obra maravillosa que su amor iba a operar en aquella alma sedienta de amor. Sólo su propia impotencia puede engañar al amor.

Contrariamente a un prejuicio muy difundido, fundado en la confusión entre el amor y sus subproductos, éste no es ciego. Muy al contrario, no podría haber conocimiento existencial sino gracias a su mediación. La razón objetiva, fría, es excelente tan sólo para el conocimiento pragmático, mientras que ya en el verdadero hombre de ciencia, el amor por ésta o por los resultados anhelados de la investigación, estimulan normalmente la razón. "Sólo se aprende a conocer —dice Goethe— lo que se ama", cosa particularmente cierta cuando se trata del conocimiento de los demás hombres. Mientras no los amemos, no conoceremos de ellos sino el aspecto más superficial, el menos personal; sólo el amor puede darnos el conocimiento de su intimidad, de lo que son en sí mismos.

No son las cualidades del amado lo que amamos. El padre puede, por cierto, apreciar la inteligencia de su hijo; el novio estar orgulloso de la belleza de su prometida; las cualidades pueden haber servido de camino al amor; pero lo que amamos es la realidad metafísica del otro. A causa de esto en todo amor auténtico hay siempre algo misterioso, inexplicable, y tratar de saber por qué amamos a tal persona o por qué nos ama ella, se presenta como una indiscreción, una inadmisible acometida al misterio, en un intento de rebajarlo al nivel de problema.

*
* *

Aunque realidad espiritual, el amor se inserta profundamente en las estructuras psíquicas y morales del ser humano. En el primer plano, se encuentra estrechamente unido a la admiración; en el segundo es inseparable de la fidelidad.

La mujer en particular sólo puede amar al hombre que admira, y bastaría generalmente que cesara la admiración, para que la fide-

lidad no tuviera ya para ella ningún sentido y para que muriera el amor. Los motivos de éste varían evidentemente según la calidad y el grado de autenticidad del ser. La primitiva y la vulgar no admiran más que la fuerza física, inclusive, en los casos morbosos, la crueldad del macho, mientras que para la mujer refinada son precisas cualidades morales, intelectuales, espirituales, para que su admiración nazca y crezca. Cuando la admiración apunta a cualidades puramente imaginarias o sin raíz profunda en el corazón de la existencia, no tardará en desaparecer y hasta cede el lugar a un desdén activo, trasformando el amor en odio. De aquí resulta entonces para los amantes la obligación de no detenerse jamás en su ascensión, de no aceptar jamás la mediocridad, de mantenerse siempre dignos de la admiración del otro.

La fidelidad en el amor no está condicionada por los méritos del amado, no constituye una mera exigencia de la ley moral positiva: la exige la naturaleza misma del amor. El padre del hijo pródigo del Evangelio le permaneció fiel aún después que éste hubo pecado y roto la fidelidad para con él. La infidelidad de uno de los amantes no justifica de ningún modo la del otro.

El más grave de todos los prejuicios populares que circulan acerca del amor es el de oponerlo a la libertad, exigir para él una especie de espontaneidad instintiva, como la que caracteriza lo que se llama el "flechazo", pero agregándole la duración. En realidad hay diferencia entre la naturaleza del amor y la del instinto, y sólo hay amor auténtico en un acto libre. Mientras un ser se halla encadenado a otro, se cometería un grave abuso si se hablara de amor en tal caso. Es necesario que el espíritu ratifique libremente la elección de la carne. Y sólo si lo queremos libremente, podrá nuestro amor vencer los obstáculos que encuentre, superar sus propias imperfecciones, sustraerse a la ley temporal de la mortalidad.

*
* *

Cuando uno pronuncia la palabra "amor" sin ningún calificativo, se piensa inmediatamente en el amor entre un hombre y una mujer, en el amor erótico. Éste es un privilegio ciertamente abusivo, pues el amor entre padres e hijos, hermanos y hermanas, entre amigos, es igualmente mediador de comunión, y el amor de la filosofía, de la ciencia, del arte, merece también el mismo nombre, procede de la misma inagotable fuente del Amor divino. Con todo, es cierto que el amor *erótico,* el amor entre el hombre y la mujer se halla investido de una misión particularmente importante en la trama existencial. Más penetrado de pasión que las formas restantes, hace

vibrar al unísono el dinamismo físico, psíquico, espiritual, de dos seres, y puede por lo tanto ser mediador en la más profunda de las comuniones existenciales, en la que ambas existencias serán realmente, según la expresión de san Pablo, una sola carne y un solo espíritu. Pero también es evidente que no cualquiera atracción erótica puede desempeñar este papel. Lo que un Freud y un Sartre llaman con este nombre, no es más que una pálida imagen del amor auténtico, tal como lo vivieron los grandes amantes de la historia, y lo viven todavía innumerables parejas. Identificar el amor con el instinto animal del acoplamiento, muy próximo a los demás instintos naturales del ser vivo, significa no comprender en absoluto la realidad propia, espiritual, del amor, y condenarse irremediablemente a la soledad. Es muy verdad, en efecto, que el instinto de la reproducción sólo tiende a la conservación de la especie, no media en comunión ninguna. Pues bien, la existencia, sin destruir la especie, no se subordina a ella. El amor erótico auténtico es simultánea e indisolublemente, estremecimiento del espíritu y de la carne, y como una prueba experimental de la unión esencial entre ambos. Los recientes trabajos de los moralistas católicos han puesto muy en evidencia este carácter metafísico del eros, que el ágape, la caridad cristiana, es capaz de trasfigurar liberándolo de lo que hay en él de destructivo, de demoníaco.

Lejos de ser un simple servidor de la especie, el amor erótico confiere a la procreación humana una belleza y una dignidad que no puede poseer cuando no procede sino del acoplamiento instintivo. El hijo nacido del amor es fruto a la vez de la carne y del espíritu, y por esta razón refuerza y ahonda los lazos de comunión entre los esposos. Pero por importante y necesario que sea el amor para la procreación, ésta puede prescindir de él. La intencionalidad específica del amor apunta a la creación de una comunidad, de una comunión existencial. Se justifica entonces aun cuando la procreación no pueda tener lugar.

*
* *

Con todo, la comunión amistosa nos parece aun más bella que la amorosa. En el amor erótico hay, por cierto, una fusión más total de dos existencias que en el amor amistoso. Pero precisamente a causa de su profundo enraizamiento en la naturaleza carnal del hombre, está expuesto a demasiados riesgos, amenazado por muchos peligros. La amistad es por naturaleza más espiritual, más desinteresada, se desenvuelve a plena luz, lo que nos permite reconocer más fácilmente su autenticidad. La reciprocidad es en ella más per-

fecta, pues si es posible concebir, al menos por un tiempo, un amor unilateral, no hay más amistad concebible que la recíproca. Cuando se trata de la comunión entre un hombre y una mujer, el ideal sería evidentemente que el eros y la amistad se aunasen en ella. Sólo a condición de ir unido a la amistad deja el eros de ser celoso para permitir que la comunión supere a la pareja y se abra a lo universal.

La amistad auténtica ignora efectivamente todo celo, toda limitación. Si bien es normal tener una amistad de elección y una jerarquía en las amistades, nada más falso que decir que cada uno de nosotros no podría tener a la vez más que una sola "amistad verdadera". Precisamente porque el fundamento de la amistad es el espíritu, me es posible darme totalmente, aunque de manera distinta, a cada uno de mis amigos, y cada uno de ellos obtendrá provecho del enriquecimiento que habré adquirido por la comunión con mis demás amigos. Además, si el grupo amoroso depende de la peor caducidad, una comunidad de amigos no solamente entra en el dominio de lo posible, sino que en su seno la amistad puede desarrollarse plenamente. Y como en teoría no existe ningún límite para nuestra comunión amistosa, únicamente en la amistad podría fundarse una sociedad humana en verdad universal. Para que ésta no se convierta en un monstruo anónimo, deberá componerse de innumerables pequeñas comunidades de hombres libres, pues sólo hay amistad entre seres concretos, que puedan tener relaciones concretas. En el estado actual de las posibilidades humanas, tales relaciones no son prácticamente posibles más que entre un número limitado de seres.

Todo ser humano, así sea primitivo o evolucionado, aspira a la amistad. Algunos parecen poseer una especie de armonía preestablecida que les hace buscar su mutua compañía. Mucho antes del nacimiento del reclamo del amor erótico, la amistad solicita los corazones de los niños, así como liga todavía a los ancianos y los enfermos para quienes la palabra amor ha perdido de largo tiempo atrás todo sentido concreto. Los santos, a ejemplo de Cristo, creyeron generalmente que debían renunciar al amor erótico; pero casi todos —y esto asimismo a ejemplo de su Maestro— comulgan con los demás humanos en la amistad.

La amistad, comunión existencial, es la negación dialéctica del yo separado para arribar a un "tercer término" que es el nosotros existencial. La esencia de la amistad es una relación de mí a ti; el otro es realmente querido por sí mismo. Ya Aristóteles había demostrado que la amistad supone una mayor igualdad entre los compañeros que el amor erótico, paternal, filial, fraternal. No es que deba haber entre amigos una igualdad material, de nivel cultural o

espiritual, pues la experiencia prueba que pueden existir muy auténticas amistades entre seres humanos que no pertenecen al mismo medio, ni a la misma clase social, que tienen grandes diferencias de fortuna y cultura. Pero en ningún caso debe un amigo dominar al otro, ni tratarlo como un superior al inferior o viceversa. Al situarse, no en el dominio del tener, sino en el de la existencia, la amistad nada tiene que hacer con los bienes que no se identifican con la existencia del amigo.

Ninguna comunión es por naturaleza menos egoísta ni está más orientada hacia la Trascendencia que la amistad. Cuando dos o más seres se toman mutuamente como fin de su relación, nos encontramos ante una simple camaradería y no ante la amistad: ésta implica siempre el llamamiento a la superación, se alimenta, más que cualquiera otra comunión existencial, de una realidad superior a los seres amigos. Esta trascendencia puede ser el arte, una gran causa patriótica o revolucionaria, la filosofía; pero lo que sobre todo eleva a los amigos muy por encima de un nosotros cerrado es su común comunión en Dios, la Trascendencia absoluta. El hombre que dice o piensa que "el hombre es un lobo para el hombre", constituye ciertamente parte de esos desventurados que jamás conocieron la amistad auténtica. Aunque todos los demás humanos que he encontrado en mi camino fueran tan sólo malvados egoístas, bastaría una sola experiencia de amistad auténtica para que yo tuviese una opinión optimista de la naturaleza humana.

Al dirigirse a la totalidad de la persona espiritual, la amistad no hace abstracción de la condición carnal de los amigos, no excluye la efusión sentimental ni la tierna adhesión. Y sin embargo hay en ella algo de viril que se opone a que degenere en sentimentalismo. La parte de la inteligencia es en ella mayor que en el amor erótico y hasta en el familiar. En los seres evolucionados, la amistad se manifiesta más bien en la realización de una obra común, en la búsqueda común de la verdad, que en las efusiones sentimentales. No existe sin embargo ninguna técnica, ningún método para hacer triunfar una amistad. El que la espera pasivamente, es muy probable que no la encontrará jamás. Debemos prepararnos para ella, abrirnos a toda comunicación con los seres, estar listos para acoger el llamamiento que nos viene de los demás seres.

*
* *

Toda comunión es mediadora de otras comuniones. El afecto que experimento por un amigo me dispone para amar a la humanidad. El amor a la humanidad me descubre los vínculos que me

unen al cosmos, la comunión cósmica me conduce al Autor y Padre de cuanto existe. Inversamente, al hacerme sensible a la belleza infinita de Dios, me hago disponible para los llamamientos que podrían venirme de otros seres humanos, que también admiran y adoran la Belleza suprema.

Para nosotros no hay duda alguna en cuanto a la posibilidad de una auténtica comunión entre los humanos. La existencia no es, por lo tanto, un infierno, un aislamiento sin remedio. Y sin embargo, la experiencia existencial nos enseña también que ninguna comunión humana es absolutamente perfecta ni sacia totalmente la sed de nuestra alma. Es que en el corazón de cada existencia hay un núcleo incomunicable, inaccesible a los demás. Y porque la mayoría de los amantes y amigos no quieren respetar ese secreto irreductible de su propio yo y del yo del otro, nacen tantos malentendidos y sufrimientos inútiles. En cierto sentido hasta debe decirse que cuanto más auténtica es la comunión existencial entre dos seres, mayor es su sed de comunión absoluta. Parece entonces que la misión principal de la comunión entre humanos es la de prepararlos y conducirlos a la comunión con lo Absoluto, con Dios. Sólo en esta etapa habrá alcanzado la existencia toda su perfección, y la muerte ya no aparecerá como una catástofre, sino como la realización definitiva de aquélla.

INDICE

PÁG.

PRÓLOGO 7

Capítulo primero. DE ARISTÓTELES A J. P. SARTRE 11

Capítulo segundo. LA EXISTENCIA 23

Capítulo tercero. DE LA FILOSOFÍA "NOCIONALISTA" A LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA 37

Capítulo cuarto. TRADICIÓN EXISTENCIAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO 57
El Evangelio de Cristo 58
Los primeros escritores cristianos 61
San Agustín 63
San Buenaventura 67
Blas Pascal 68

Capítulo quinto. SITUACIÓN PRESENTE DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EXISTENCIA 75
Bergson y Blondel 75
Un filósofo de la trascendencia: Karl Jaspers 78
Max Scheler 82
Louis Lavelle, el sabio 83
Gabriel Marcel o el existencialismo neosocrático 85
Nicolác Berdiaev 89
El personalismo de Emmanuel Mounier 91
¿Hacia una teología existencial? 93

Capítulo sexto. DE LO COTIDIANO A LO AUTÉNTICO 95

Capítulo sétimo. DE LA SOLEDAD A LA COMUNIÓN 113

SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
22 DE AGOSTO DE MIL NOVECIENTOS SESENTA Y TRES EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DIDOT, S. R. L.,
LUCA 2223 - BUENOS AIRES

PRINTED IN ARGENTINA

Psicoanálisis del ateísmo moderno

Higiene del Alma

Psicoanálisis del Amor

Escándalo y Consuelo

La nueva moral

Dr. Víctor Gazitúa N.

Formulación Ontológico Científica de El Ser y el Tiempo

Dr. R. Jolivet

Tratado de Filosofía
(4 Volúmenes)

Dr. J. H. Van den Berg

Psicología del Enfermo Postrado en Cama

Metablética o Teoría de las modificaciones

El Cuerpo Humano
Una investigación metablética
(2 Volúmenes)

Dr. H. C. Rümke

Psicología de la Incredulidad

Dr. Jorge Saurí

Introducción General a la Psicología Profunda
Tomo I: La Estructura del Yo.
Tomo II: La Dinámica del Yo.

Dr. F. J. J. Buytendijk

La Psicología de la Novela

H. Müller-Eckard

El Niño Incomprendido

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
Casilla de Correo 3097 - Buenos Aires

IGNACE LEP · FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EXISTENCIA